JAARGANG

1e KWARTAAL 1949

GEREFORMEERD THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

KOK
KAMPEN

Eindredacteur: Prof. Dr F. W. GROSHEIDE
Amsteldijk 85, Amsterdam (Z)

INHOUD:

UITGAVE VAN J. H. KOK N. V. TE KAMPEN

OUDTESTAMENTISCHE SEMASIOLOGIE

DOOR

Dr K. J. CREMER

II

Een specimen generis

5. *Prolegomena.*

We gaan nu eerst bespreken het reeds genoemde boek van Dr Norman H. Snaith, M(agister of) A(rts), Tutor in Old Testament Linguages and Literature at Wesley College, Headingly, Leeds — zoals hij zichzelf op de titelpagina voorstelt. Zijn theologische richting is daarmee tevens aangegeven: de schrijver is Wesleyaan, methodist.

De bedoeling van zijn studie vinden we in het „Preface", doch uitvoeriger aan het einde van het boek, in de „Conclusion", aangegeven.

In die doelstelling treffen ons direct twee gedachten, die ons doen zien, dat Dr Snaith met zijn Oudtestamentische studie zich bewust plaatst tussen de hedendaagse problemen en de lezer daarbij over zijn standpunt niet in het onzekere laat.

Zo zijn het voor ons geen onbekende klanken, wanneer wij deze schrijver horen spreken, zeg gerust toornen, tegen funeste invloeden der Griekse filosofie, die de theologie van het Christendom onzuiver, wijl onschriftuurlijk hebben gemaakt. „Throughout the centuries the Bible has been interpreted in a Greek context... on the basis of Plato and Aristoteles [1]). Traditional Christianity has sought to find a middle way, combining Zion and Greece into what is held tot be a harmonious synthesis" [2]).

Tegen zulk een compromis stelt Snaith zich met felle beslistheid te weer. Zijn boek is van begin tot eind er op gericht om te laten zien „most clearly the difference between the Hebrew and the Greek attitude to life. They are fundamentally different. The object and aim of the Hebrew system is דַּעַת אֱלֹהִים. The object and aim of the Greek system is *γνῶθι σεαυτόν*. Between these two there is the widest possible difference. There is no compromise between the two on any-

---

1) Snaith, *De distinctive Ideas of the Old Testament.* London, 3th. impr. p. 185.

2) a. w.p.9.

thing like equal terms. They are poles apart in attitude and methode"[3]).

Met deze gedachten, inzonderheid die over de Griekse invloeden, komen we feitelijk even op het terrein van de wording van het dogma. Voor een dogmaticus zou hier dan ook een punt van discussie aangegeven kunnen zijn. Want er worden hier door Dr Snaith wel wat te absolute beweringen gedaan, die haast denken doen aan Harnack's opvatting van het dogma als zijnde „in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums"[4]). Maar waar Snaith hier allerminst als dogma-historicus wil optreden en als zodanig autoritair zijn thesen poneren, kunnen we de dogmatici hier in hun tent laten. De schrijver gebruikt deze wat krasse beweringen m. i. vooral om goed te laten uitkomen, dat hij bij het onderzoek der Oudtestamentische begrippen *theologisch* te werk wil gaan (to start from the Knowledge of God).

Hiermee hangt een tweede punt, dat opvalt, ten nauwste samen. Er is onlangs door prof. dr Th. C. Vriezen de opmerking gemaakt, dat men de laatste jaren weer veel meer oog is gaan krijgen voor het eigensoortig karakter van Israëls godsdienst[5]). Daarvóór, na de ontdekking van de Egyptisch-Vooraziatische culturen, wilde men het O. T. zien in zijn relaties met die culturen. De grote verbanden, waarin Israël historisch, vooral geesteshistorisch stond, trokken toen sterk de aandacht der Oudtestamentici. Thans is er evenwel een sterkere neiging om tot de bestudering van Israëls godsdienst, als éigen, niet van andere godsdiensten afhankelijke, grootheid terug te keren. Men laat de verschijnselen niet meer in de samenhang opgaan, maar zoekt de eigen geest en ontwikkeling van het volk Israël te verstaan „in het besef, dat men nog lang niet aan een werkelijk begrijpen van de teksten en het geestelijk leven, waaruit zij zijn voortgesproten, toe gekomen is"[6]).

Deze woorden zouden Dr Snaith, als hij ze las, als uit het hart gegrepen zijn. Hij past deze gedachten nog consequenter toe dan prof. Vriezen het bedoeld zal hebben. Herhaaldelijk betuigt en betoogt Snaith, dat het O.T. zijn geheel eigensoortig karakter heeft; dat de „ideas" van die O.T.-ische openbaring nergens elders hun „spring", hun oorsprong hebben. „They are different from the ideas of any other religion whatsoever"[7]).

---

[3]) a. w. p. 184 f.
[4]) H. Bavinck, *Geref. Dogm.*, I, (1906) bl. 105.
[5]) Th. C. Vriezen, *Bezinning op het O. T. Jaarber.* No. 10 (Ex. O. Lux) 1945—1948, bl. 377; 389.
[6]) a. w. bl. 377.
[7]) Snaith, a. w. Preface (p. 9).

Het is dit uitgangspunt, dat streng in het oog wordt gehouden.

Deze „apriori assumptions" hebben wij met opzet voorop geplaatst, omdat ze het raam zijn, waarbinnen de studies van Dr Snaith gezien moeten worden. Deze theológische omlijsting is trouwens geheel in de trant der Engelse Oudtestamentici. Engeland is het land der Bijbelstheologische studiën, zo heeft men wel gezegd. In elk geval heeft men daar, blijkens de O.T.-sche literatuur, een sterk uitgesproken *theologische* belangstelling [8]). Het geldt ook van dit onderhavige boek. Ten duidelijkste blijkt er uit, dat als we letten op Snaith's semasiologische onderzoekingen, hij dit bedrijf niét uitoefent in de geest van het „l'art pour l'art". De woordstudie is hem geen doel, doch middel. Hij zoekt dáárom zo naarstig naar de zin der O.T.-sche begrippen om het Hebreeuwse taaleigen en de O.T.-sche gedachtenwereld als opkomend uit èigen oorspronkelijke wortel te doen zien.

We komen nu tot de eigenlijke inhoud van het boek. Naar bibliografische regel behoort de inhoud van een boek heel kort, maar juist, in zijn titel te worden uitgedrukt. Ofschoon veel boektitels hieraan niet beantwoorden, is dat met die van Snaith wel het geval: het corpus van het boek correspondeert regelrecht met de titelformulering: „the distinctive ideas of the O. T."

Wat het woord „ideas" daarin betreft, ik geloof niet, dat wij hierbij de filosofische onderscheiding tussen idee en begrip scherp voor ogen hebben te houden [9]). We zullen de schrijver wel geen onrecht doen, wanneer we het woord herhaaldelijk door „begrippen" weergeven, al willen we de bijgedachte van het normatieve, oorspronkelijke en blijvende, zoals die in „idee" gegeven zijn, er aan verbonden blijven gevoelen [10]. Voor misverstaan schijnt Dr Snaith ook geen vrees te koesteren, hij zelf geeft er althans geen nadere bepaling van.

---

8) In H. H. Rowley's *Britische Literatur zum Alten Testament* neemt het gedeelte over de z.g.n. O.T.-sche theologie tegenover de andere 6 rubrieken verreweg de grootste plaats in, zie: „Theol. Zeitschr." II (1946) S. 256 ff. Vgl. ook het overzicht van O.T.-sche literatuur uit de Angelsaksische landen van Prof. P. A. H. de Boer, in: „Nw. Th. Tijdschr." I (1946), bl. 110 vv.

9) De filosofische, kentheoretische zin van idee lijkt me hier trouwens uitgesloten. Dan toch zouden we komen op het terrein der cognitio Dei archetypa, terwijl wij hier in dit boek te maken hebben met Gods openbaring in de Schrift, de cognitio Dei ectypa, waarvan wij ons door onze intellectuele werkzaamheid gedachten, voorstellingen en begrippen mogen en moeten vormen. Nog een opmerking zij hier aan toegevoegd. In de Engelse (en Franse) literatuur wordt gewoonlijk niet, zoals in de Duitse, scherp tussen idee en begrip onderscheiden. Idee is daar vaak hetzelfde als voorstelling, gedachte, begrip. Zie b.v. T. Hoekstra, *Chr. Encycl.* (Kampen) III, bl. 4. Zie ook: Eisler's *Handwörterb. d. Phil.* 2. Aufl. Berlin, 1922, S. 289 ff.

10) Een enkele maal vervangt hij „ideas" door de „elements of Old Testament religion", dus heel concreet, waarbij de opvatting in Platonische of duits-idealistische geest wel heel ver verwijderd is.

Wel is dat het geval met het er aan toegevoegde adjectief *„distinctive"*. De schrijver heeft blijkbaar nog overwogen om in plaats daarvan van „fundamental" te spreken. Doch hij verwerpt dit woord om niet de schijn te wekken, dat zijn boek zich met de óórsprongen van Israël's religie zou bezig houden. En dat wil hij juist niet. Van dat soort literatuur is er z. i. al meer dan genoeg. Wel wil hij geenszins de verdienste van godsdiensthistorici als E. B. Tylor, J. G. Frazer, W. Robertson Smith en hun volgelingen ontkennen. Maar hij heeft toch dit grote bezwaar tegen hen, dat zij te veel blijven staan bij het nasporen der áánvangen van de Hebreeuwse godsdienst, die zij in elk type van primitieve gedachten menen te ontdekken [11]), terwijl zij weinig of geen oog hebben voor de „final results", ons in het O. T. vermeld. Daardoor zijn deze geleerden der vergelijkende godsdiensthistorie zelf mee oorzaak, dat het O. T .is verwaarloosd en in onere is gekomen, wat nog versterkt wordt door het feit, dat zij, na hun opsporingen, met bijzondere voorliefde de parallellen van Israëls religie met die van andere godsdiensten aanwijzen, daarbij wel de „similarities" in het volle licht plaatsend, niét de „essential differences".

Tegenover déze houding der godsdienstwetenschap wil Dr Snaith nu zijn positie scherp doet uitkomen door het adjectief „distinctive". De „common features" van Israëls godsdienst met andere acht hij zeer secundair. „Our aim here is, so far as may be, to solate and to emphasize the *distinctive* elements of Old Testament religion" [12]). (Curs. van mij, C.)

Na hiermee de achtergrond te hebben getekend, waartegen de woordstudies van Dr Snaith gezien moeten worden, gaan we nu over tot het eigenlijke corpus van het boek. Lettend op het „the" in de titel, komt ons dit bepalend artikel wat té absoluut voor. Béter zou nog de titel de inhoud dekken, wanneer daar in plaats van het lidwoord zo iets als „the most important" of, neutraler, „several" had gestaan. Het boek toch bevat een reeks lezingen en daarbij is een keuze gedaan. Lang niet álle „distinctive ideas", die in aanmerking hadden kunnen komen, zijn behandeld, al zijn meerdere hier en daar terloops genoemd. Wel zijn het van de voornaamste, die achtereenvolgens worden onderzocht; nl. God's *Holiness, Righteousness, Salvation, Covenant-Love, Election-Love* en *Spirit*. Prof. dr J. van der Ploeg heeft geen ongelijk, wanneer hij van deze reeks opmerkt: „Ce

---

[11]) Dat is ook nog opvallend sterk het geval in het nog recente boek van Oesterley-Robinson, *Hebrew Religion, its Origin and Development*, London, 2-nd ed. 1937, daarna tweemaal herdrukt, het laatst 1947. In dit werk wordt bijna 1/3 deel in beslag genomen door onderwerpen als animisme, taboe, magie e. d.

[12]) Snaith, a. w. 11, cf. 37.

sont là bien des idées chéries des réformateurs du XVIme siècle et elles sont également les idées chéries de M. Snaith" [13]).

6. *Het begrip „חֶסֶד".*

Waar het er ons nu niet om gaat van dit boek de gehéle inhoud weer te geven, doch om er een proeve van semasiologisch onderzoek in te zien, kiezen we slechts één „idee" uit de rij om daar meer in het bijzonder onze aandacht aan te schenken, wat voor ons doel te rechtvaardigen is, daar de behandeling van alle andere vrijwel volgens dezelfde methode verloopt.

Bij die methode gaat het etymologisch onderzoek voorop. Deze etymologische excursies worden onmiskenbaar met een zekere virtuositeit verricht, thuis als Dr Snaith blijkt te zijn in het Akkadisch (in de beide hoofddialecten: het Babylonisch en het Assyrisch), in het Aramees, Syrisch, Arabisch, tot het Urdu (Hindostaans) toe. Wanneer hij zich nu met deze linguistische toerusting tot het Hebr. woord *chesed* wendt om daarvan de etymologische wortelbetekenis te vinden, stuit hij al direct op deze moeilijkheid, dat dit woord, dat meer dan een paar honderd maal in het O. T. voorkomt en gewoonlijk door goedertierenheid, weldadigheid of een synoniem daarvan vertaald wordt, op twéé plaatsen in de Schrift een geheel andere, zelfs daaraan contraire betekenis heeft, nl. in Lev. 20 : 17 en in Spr. 14 : 34, in welke beide plaatsen het zonder twijfel zoiets als schandvlek, schande, moet betekenen [14]).

De vraag is nu: hoe kan éénzelfde woord die tweeërlei, tegengestelde, betekenis krijgen. William Robertson Smith, de geleerde Schotse theoloog en oriëntalist († 1894), dacht — de veel gevolgde practijk in dergelijke onoverkomelijk schijnende moeilijkheden — aan twéé wortels, in het Arabisch vertegenwoordigd door „chasjada" (samenbrengen, met speciale betrekking op de gastvrijheid, verschuldigd aan een gast) èn „chasada" (benijden, misgunnen). Van het

---

13) In „Bibliotheca Orientalis" IV (1947), p. 86.

14) A. Noordtzij (Korte Verkl.) en W. J. de Wilde (Tekst en Uitl.) hebben in Lev. 20 : 17 „schande". De vert. N.B.Gen. en B. Gemser (Tekst en Uitl.) in Spr. 14 : 34: „schandvlek", evenals de St.Vert.

Mandelkern's *Concordantie* (ed. min.) S. 241, signaleert ook deze tweede, ongunstige betekenis van chesed (probrum). Hij noemt daarbij ook Job 6 : 14, wat ons bevreemdt, daar hier de gunstige betekenis van chesed past, vgl. vert. N.B.G., die het door „medelijden" weergeeft.

Het overeenkomstige verbum in Piʿel komt, in malam partem nog voor in Spr. 25 : 10: פֶּן־יְחַסֶּדְךָ שֹׁמֵעַ, Vert. N.B.G.: „opdat wie het hoort u niet beschimpe", Gemser: smade.

eerste woord zou dan afgeleid zijn de gunstige, van het laatste de ongunstige betekenis van chesed [15]).

Dr Snaith ziet echter een andere weg. Uitgaande van Gesenius' vermoeden, dat de wortelbetekenis van chesed: brandende ijver (acer studium) is [16]), acht hij het nu best mogelijk, dat uit dat éne grondbegrip zich beide betekenissen van chesed hebben geëvolueerd, doordat de éne lijn van ontwikkeling is gaan lopen in de richting van liefde en genegenheid voor een persoon, terwijl, op een andere tijd, en door andere omstandigheden bepaald, een andere semasiologische lijn is gegaan in de richting van naijver en nijd. Zo is dan zijn conclusie: „In Arabic, Aramic, and Syriac the idea developed in a bad way, but in Hebrew it developed in a good way. The bad meanings in Hebrew (Lev. 20 : 17; Spr. 14 : 34) are due to Aramaic influence, and the good meanings in Aramaic and Syriac are due to Hebrew influence" [17]).

Afgezien van die niet gemakkelijk te bewijzen Arameese invloeden is deze verklaring niet onaannemelijk. Door psychologische en filosofische en andere factoren is een dergelijke wijziging van zin inderdaad mogelijk, zelfs in contraire richting [18]).

Met het resultaat van het etymologisch onderzoek gaat de auteur nu, gelijk de gang zijner studie is bij de verschillende ideas, tot het O. T. om daar verder de ontwikkeling van het begrip chesed te volgen. 't Verwondert ons dan even, dat van de toepassing van het gevonden resultaat maar weinig blijkt. Ook wordt de inductieve methode opvallend onderbroken door de deductieve, althans in de weergave van Dr Snaith's betoog. Liet de schrijver zijn lezer in het voorgaande a. h. w. het resultaat méé zoeken en vinden, hier, in de nadere definiëring van het Bijbels begrip chesed, stelt hij zijn op dat punt door inductie en intuïtie gewonnen inzicht direct als een glansrijke trouvaille [19]) voorop. Alsof hij zeggen wil: wat ook de etymologie

[15]) Hierover uitvoeriger dan Snaith: Nelson Glueck, *Das Wort Chesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemäsze Verhältnisweise.* Giessen, 1927. (Beitr. Z.A.W. No 47) S. 67 f.

[16]) Guilielmi Gesenii Thesaurus . . . Lipsiae, 1835, I, p. 502.

[17]) Snaith, a. w. p. 79.

[18]) O. a. wordt nog op een duidelijk voorbeeld gewezen in het verbum קנא, dat in Num. 11 : 29 (. . . הַמְקַנֵּא אַתָּה לִי, wildet gij voor mij ijveren? — opkomen voor mijn prestige —) in gunstige zin, maar in Ps. 106 : 16 (וַיְקַנְאוּ לְמֹשֶׁה, en zij waren afgunstig op Mozes), waar het in óngunstige zin gebezigd wordt.

[19]) Van een eigen vinding door Snaith kan feitelijk niet gesproken worden, aangezien Snaith zich aansluit aan en zich herhaaldelijk beroept op Dr W. Lofthouse, die een tiental jaren eerder „chesed" als „Covenant-love" opvatte, in zijn: „חֵן and חֶסֶד in the Old Testament", art. in „Zeitschr. f. d. altt. Wissensch. 20. Bd (1933), S. 29 ff.

aan het licht moge gebracht hebben, dat laten we voor wat het is, „but in Hebrêw the main factor is that it (het Bijbelse chesed) is used definitely *in connection with the idea of covenant"* (Curs. van mij, C.). Unless this close and inalienable connection with the idea of the covenant is realized, the true meaning of chesed can never be understood" [20]).

Op grond van deze door hem aangenomen „connection" geeft Snaith dan van chesed de bij hem heel het betoog beheersende omschrijving van *covenant-love*, terwijl hij, om deze karakterisering nog scherper te doen uitkomen, haar plaatst naast een ander „liefde-begrip", nl. אַהֲבָה, dat hij omschrijft als „election-love" [21]). Het onderscheid geeft hij dan aldus aan, dat *chesed* met al de betekenisnuances daarvan afhankelijk is van het bestaan van enig verbond of verdrag, en dat *'ahabah* niét is geconditioneerd door een dergelijke voorwaarde, doch slechts is bepaald door de wil of de natuur van de liefhebber. „'Ahabah is the cause of the Covenant; chesed is the means of its continuance" [22]).

Dit moet echter niet worden misverstaan. De schrijver bedoelt met zijn „Election-love" en „Covenant-love" niét „two different loves" aan te geven. De onderscheiding mag geen scheiding maken. De liefde Gods, waarmee Hij Israël als Zijn volk zich verkoos, is óók de liefde, die Israël bewaarde en in stand hield. Gods chesed voor het verkoren Israël is ook Zijn 'ahabah, door welke Hij Israël verkoos. „*Chesed* is God's love as Israël experienced it, whilst *'ahabah* is God's love which first enabled Israël to experience it" [23]).

Na deze juxtapositie met "ahabah keren we tot Snaith's nadere bepaling van chesed terug. Het oorspronkelijk gebruik is volgens hem aan te duiden als die houding van loyaliteit en getrouwheid, die beide partijen in een verbond of verdrag jegens elkander in acht behoren te nemen. Om het heel beknopt te zeggen: „Chesed is, primarily, determined Faithfullness to a Covenant" [24]). Quod demonstrandum est.

Om dat „bewijs" te geven gaat de auteur weer inductief te werk en doet dat uiterst serieus. Er wordt geklassificeerd, gecalculeerd, gecombineerd: samengebracht worden de teksten, waar chesed door „wau copulativum" is verbonden, waar het met אֱמֶת is gecombineerd, of met אֱמוּנָה, בְּרִית, צְדָקָה, מִשְׁפָּט, רַחֲמִים, חֵן of חִינֵן, welgeteld 43 gevallen. Hierin

---

20) Snaith, a. w. p. 98.
21) a. w. p. 131 ff.
22) a. w. p. 95.
23) a. w. p. 176.
24) a. w. p. 100, cf. Lofthouse: „For *chesed* is not used indiscriminately, where any kind of favour is desired, but only where there is some recognised tie", a. w. S. 33.

worden weer onderverdelingen gemaakt, en op grond daarvan conclusies getrokken; en de slotsom is, dat volgens Dr Snaith de exegese dier plaatsen hem recht geeft zijn bepaling van chesed als Covenantlove te mogen handhaven.

Tegelijk wordt door die detailarbeid nóg iets als aangetoond geacht. Het is dit, dat wanneer chesed gewoonlijk wordt vertaald door weldadigheid, gunst of enig ander woord, dat soortgelijke liefdenuance vertolkt, daarbij toch een integrerend gedachte-moment wordt verwaarloosd, nl. dat van *vastheid, standvastigheid*. „The idea „favour" belongs to the word chesed also, but . . . the meaning „*firm* adherence" is truer to the significance of the word in all its occurrences" [25]). Zo zijn het dus deze twee gedachten, die de schrijver in het oorspronkelijk gebruik van chesed aanwijst en voor ogen wil gehouden zien: verbonds(verdrags)genegenheid èn „a firm adhesion to the condition of the covenant".

Het kan niet worden ontkend — om even bij een enkel geval van adstructie stil te staan — dat tal van Schriftplaatsen met chesed, wanneer men ze met deze gedachten nadert, meer relief en perspectief krijgen. Een voorbeeld: 2 Sam. 10 : 2. De pericoop vs 1—5 van dit caput verhaalt, dat Ammon's koning, Nahas, gestorven is en zijn zoon Hanun hem opvolgt. Bij die gelegenheid is het, dat David een gezantschap tot Hanun zendt om hem woorden van rouwbeklag te betuigen. David zeide, zo luidt vs 2, „ik zal weldadigheid (chesed) doen aan Hanun, de zoon van Nahas, gelijk als zijn vader weldadigheid aan mij gedaan heeft". (St. Vert.).

Vat men nu hier chesed enkel als een vriendelijkheid op, dan kan men bij David's weldadigheid denken aan een Oosterse gewoonte bij koningen van die tijd [26]). Maar waarin Nahas' weldadigheid moet bestaan hebben, moet men gissen, gelijk b.v. Keil in zijn Commentaar [27]), die hier aan een of andere weldaad denkt door Nahas aan David in zijn omzwerven bewezen. Daarbij blijft dan een tweede vraag over: waarin dan Hanun's weldadigheid zou moeten bestaan.

Gaat men nu echter met de suggestie van (Lofthouse-) Snaith te werk, dan denkt men direct aan het haast evidente, althans voor de hand liggende feit, dat er een verdrag of verbond tussen David en

---

[25]) a. w. p. 103, cf. 106, 121. Deze mening wordt ook nog bepleit in twee instructieve artikelen van Snaith in „The expository times", *a.* vol. LII, 10 pp. 394 ff. (The exegesis of Jesaiah 40 : 5, 6); *b.* vol. LV, 4, pp. 108 ff. (The meaning of חֶסֶד).

[26]) Zie prof. De Groot, *Samuël II* (Tekst en Uitl.), bl. 101; R. Kittel, Gesch. d. Volkes Israël, Bd. II (1917) S. 212.

[27]) C. F. Keil, *Die Bücher Samuels* (1875), S. 292. Evenzo S. G. de Graaf: *Verbondsgesch.* I (1935), bl. 439.

Nahas zal hebben bestaan en dat zij beiden zich daar ook trouw aan gehouden hebben. David's gezantschap hield dan behalve condoleantiebezoek ook verdere bedoelingen in. Want met Nahas' dood was het bestaande verbond uiteraard ontbonden. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶעֱשֶׂה־חֶסֶד : Toen dacht David: ik wil chesed maken, d. i. ik wil een verbond sluiten en me daar aan houden. De relatie, die David wenst aan te knopen met Hanun, was gelijk aan wat had bestaan tussen de gestorven vader en David. Dat wordt uitgedrukt door chesed, wat ons, afgedacht van de al of niet algemeen- of merendeelsgeldigheid van Snaith's stelling aannemelijker voorkomt dan de vaag gissende en feitelijk weinig of niets zeggende uitlegging van Keil e. a. [28]).

Gaat dus naar des schrijvers mening de chesed-gedachte als met verbond (verdrag) samenhangende ook in het algemeen op het niet bepaald religieuze gebied op, meer in het bijzonder, meer toegespitst, ziet hij het woord gebruikt voor *trouw in het Verbond tussen Jahweh en Israël.* Immers, de gedachte van het Verbond is fundamenteel voor het Oude (en Nieuwe) Testament, dus ook voor Israëls religie; een bewering, waarin hij zich graag aansluit bij Walter Eichrodt, die door deze gedachte heel de structuur van zijn „Theologie des A. T." beheersen laat. 't Spreekt dus vanzelf, dat met de ontwikkeling van de verbondsidee die van chesed parallel moet lopen.

Die parallellie wordt nu vervolgens aangetoond door tal van Schriftuitspraken aan te voeren, die enerzijds God's chesed ten aanzien van Israël [29]), anderzijds Israëls chesed ten opzichte van God[30]) laten zien. Hierbij is op te merken, dat de auteur zich wel wat eenzijdig alleen tot de prophetae posteriores beperkt, zodat het verwijt van prof. Harold H. Rowley niet geheel ten onrechte is, als die zegt: „Snaith neigt dazu, den at.lichen Propheten übertriebene Wichtigkeit beizulegen und alles, was vor ihnen war, herabzusetzen ... erst mit den Propheten des 8. Jahrhunderts setze die erste wirklich erkennbare Entwicklung bei den Hebräern ein" [31]). Van deze profeten worden Hosea, Amos, Micha, Jesaja en Jeremia met voorliefde ten tonele gevoerd, en van hen weer de beide eerstgenoemden het meest opvallend. Amos en Hosea representeren, volgens Snaith, ieder een streng van het dubbele koord, dat door de in elkaar strengelende componenten:

---

[28]) Dr Joh. de Groot, in zijn *Samuël II* (T. en U.) vertaalt: „Ik wil met Hanun... *op goede voet staan";* wat ook al iets anders dan weldadigheid inhoudt. Cf. ook de vertaling van Dr Laetus Himmelreich in: „De katholieke Bijbel" (1938) ter plaatse: „Ik wil met Hanun... een vriendschappelijke betrekking onderhouden".

[29]) Snaith, a. w. p. 110 ff.

[30]) a.w., p. 122 ff.

[31]) In: „Theol. Zeitschr." II (1946), S. 264. — „Und Moses figuriert nicht im Sachregister des Buches", ib.

verbond en chesed wordt gevormd. Amos, doordat hij hoofdzakelijk spreekt van de *eisen* van God in het Verbond, en Hosea, daar hij in het bijzonder van Gods volhardende liefde jegens zijn Bondsvolk getuigenis geeft.

Zo leerde bv. de profeet Hosea door zijn huiselijke ervaringen wat chesed betekende voor de Here. Deze profeet realiseerde zich, dat Gods liefde voor Israël voor het minst even vast en zeker was als de zijne voor Gomer bath Diblaïm. Het huwelijk met haar maakte hij tot een allegorie van de betrekking van Jahweh tot Israël, Hos. 1—3. Voor Hosea was de tijd van Israëls uittocht uit Egypte en verblijf in de woestijn de tijd der minne, van verloving en huwelijk. De huwelijksellénde begon, toen in Kanaän de jonge vrouw van haar Man werd weggelokt door andere minnaars, de Baäls, en zij met deze boeleerde. Maar welke trouweloze practijken het huwelijksverbond ook trachtten te ontbinden, één factor bleef onveranderd: dát was Gods onwankelbare liefde voor Israël. *Twee* zijn er nodig om een (huwelijks)verbond te breken, gelijk er twee moeten zijn om het te sluiten. Israël moge God verwerpen, doch Hij verwerpt Israël niet. Hij zal ze naar de woestijn, de plaats der „eerste liefde", lokken en naar haar hart spreken. Er zal een nieuw, beter huwelijksverband gesloten worden en al wat leeft zal er bij ingesloten worden, Hos. 2 : 20 (St.V. 17). „En Ik zal u Mij ondertrouwen (tot bruid nemen) in gerechtigheid en in gericht en in „chesed" en in ontferming" 2 : 21 (St.V. 18). In dit alles spreekt Jahweh's besliste liefde voor Israël [32]).

Wanneer Dr Snaith van *Gods chesed in Amos* spreekt is er in de paragraaf, die hij daaraan wijdt, van die chesed weinig of niets te bespeuren. Het is een en al oordeel, dat Amos verkondigt, speciaal over Israël, het Tienstammenrijk. Mocht iemand willen wijzen, b.v. op het slot van het boek Amos, 9 : 8*c*—einde, dan maakt Dr Snaith zich daarvan bevooroordeeld af met de woorden: „Happy endings in the prophets are suspect" [33]).

Het karakter van Amos' profetie wordt verklaard uit het feit, dat de spreker en schrijver ervan een „Zuiderling", een Judeeër was,

[32]) Snaith, a. w. p. 112 f.
God's chesed in de profeet Jeremia vertoont volgens S. dezelfde onwankelbare verbondsliefde Gods, welke Hosea eerst had leren kennen. Bij deze laatste kwam ze uit in zijn houding jegens de trouweloze echtgenote, doch Jeremia, *kinderloos en zonder vrienden*, als hij was, liet iets zien van Jaweh's diep verlangen naar Israël, Zijn dierbare zoon, Zijn troetelkind, dat Hij ondanks diens slecht gedrag in gunst gedachtig blijft. Jeremia kent iets van die onsterfelijke liefde, die Israël nooit zou laten varen, of, genoodzaakt om Israël in ballingschap te laten gaan, toch niet kan ophouden tranen van verlangen te storten tot de dag, waarop Hij de zwerveling zou zien terugkeren: כִּי־חָסִיד אֲנִי נְאֻם־יהוה Jer. 3 : 12.

[33]) Snaith, a. w. p. 117 n.

zodat toen hij naar Bethel opging, hij naar het koninklijk heiligdom van een „vijandelijk" land optoog. De „National Limitations" speelden, gelijk ook andere profeten, hem parten [34]). Vandaar, dat zijn „condemnations" Efraïm-Israël golden. Over Juda spreekt hij geen veroordeling uit, behalve in 6 : 1 en 2 : 4—5, welke beide passages Snaith echter nog het liefst als interpolaties verklaart. „He (Amos) has little to say of that love, which will not let Israel go. Her doom is writ" [35]).

Terecht vestigt de auteur bij de prediking der profeten de aandacht op een zekere *spanning* tussen Gods gerechtigheid en Zijn standvastige verbondsliefde. Hij spreekt zelfs van een dilemma en stelt de vraag: „How God's Chesed will Triumph?" [36]) Hoe kan Israël, hetzij Efraïm of Juda, worden gebracht tot dat berouw, hetwelk de weg opent voor de uitoefening van Gods ongebroken liefde? Het antwoord is: Gods onfeilbare, onwankelbare liefde zal een weg vinden, waarlangs zelfs het hardnekkig Israël kan terugkeren. Het zal geschieden langs de weg van Jer. 31 : 33, de weg van het nieuwe hart. Dáár ontmoeten elkaar a. h. w. Góds chesed en die van Israël.

De schrijver tracht voorts nóg een bevestiging te vinden van zijn interpretatie van chesed als verbondsliefde. Hij vindt die confirmatie in het woord חָסִיד, dat volgens hem moet betekenen: hij, die getrouw is aan het verbond met Jahweh. Zijn redeneergang is in het kort de volgende. Uit de woorden van Hos. 4 : 2: כִּי אֵין־אֱמֶת וְאֵין־חֶסֶד וְאֵין־דַּעַת אֱלֹהִים בָּאָרֶץ׃ is af te leiden, dat Israëls *ware* chesed jegens Jahweh moet inhouden: primair, kennis van God, en als gevolg daarvan trouw in het volbrengen van de geboden Gods. Waar die geboden, als eisen van Gods Verbond met Israël in de wet van Mozes gegeven zijn, moet het woord chesed langzamerhand „kennis en onderhouding der wet,, tot inhoud krijgen. Zo kreeg het dan met name in de na-exilische tijd de betekenis van „that faithfullness to the strictness of the laws and regulations as they were enforced from the time of Ezra onwards" [37]). En het adjectief chasîd werd gebruikt voor hem, „who kept the Law" [38]).

Hiervoor ten bewijze worden dan vooral veel Psalmcitaten aangehaald, waarin het woord chasîd voorkomt. Dit bewijs zou echter sterker zijn, wanneer de door hem vaak laat gedateerde Psalmen ook inderdaad in de tijd, die Snaith vermoedt [39]), ontstaan zouden zijn. Hij

---

[34]) Zie hierover nader a. w. p. 118 ff.
[35]) a. w. p. 117.
[36]) a. w. p. 121.
[37]) a. w. p. 123.
[38]) a. w. p. 110, cf. 126.
[39]) Hierover ook: Dr Snaith's *Studies in the Psalter*, London 1934.

erkent de moeilijkheid van datering, maar hij verzwakt zijn redenering, als hij zegt: „Our interpretation of the word „chasîd" in the Psalter depends upon our solution of this historical problem" [40]).

De detailstudie wordt besloten met een vergelijking tussen *chesed* en *chen*. Daarbij wordt verwezen naar de uitvoeriger behandeling op dit punt door de reeds genoemde Dr Lofthouse [41]). Uitgaande van Dr Snaith's korte definitie: „Chesed is Covenant-love", is het onderscheid tussen beide simpel aldus aan te geven: chesed is een *verbondswoord*, chen niet. Beide betekenen liefde, gunst,doch *chen* „discribes favour where there is no recognised tie between the two parties, where there is no obligation upon the part of the superior to do anything at all" [42]).

Behalve het ontbreken van een tevoren gelegde verbondsband, ligt in chen ook nog veel sterker dan in chesed opgesloten de gedachte van *onverdiende* gunst. „There is not the slightest obligation on the part of the superior to show his chen" [43]). In Gods onwankelbare liefde naderen beide woorden elkaar echter zo dicht, dat zij in elkaar kunnen overgaan. Want als Israël wegens zijn hardnekkigheid sinds lang alle rechten onder het verbond verbeurd heeft, dan is Gods volhardende verbondsliefde geheel onverdiend geworden en in dit geval kan dikwijls chen in plaats van chesed worden gebruikt [44]).

Me dunkt, hiermee kunnen we de beknopte weergave van de studie over het begrip chesed sluiten. Zij diende om een idee te geven van de wijze, waarop de schrijver ook de andere „ideas" behandelt. Men leze echter het vertoog zelf om de treffende detail-opmerkingen te weten te komen, die tussen de hoofdlijnen rijkelijk zijn uitgestrooid.

7. *De overige begrippen.*

Volledigheidshalve zij nog even de aandacht op de andere „ideas" gericht.

't Eerst wordt de „Holiness of God" aan de orde gesteld. Zij wordt door de auteur omschreven als de „supra-human Otherness" van God [45]), dus als de goddelijke natuur voorzover zij al het geschapene transcendeert. Hoewel de wortel קדשׁ volgens de meeste deskundigen van de laatste tijd zoveel als „to be separated" moet betekenen, mag

[40]) Snaith, *Ideas*, p. 124.
[41]) Zie hierover noot 19.
[42]) Snaith, a. w. p. 176.
[43]) a. w. p. 128, cf. 130.
[44]) Dit gebeurt dikwijls in de Psalmen, ofschoon dan niet het substantief, doch het verbum chanan wordt gebruikt, b.v. Ps. 4 : 2. Zie ook soortgelijke gevallen genoemd door S. a. w. p. 128.
[45]) a. w. p. 51, 49. Op p. 79 wordt qodesj omschreven als „Jehova-ness".

hieruit toch niet worden afgeleid, dat de heiligheid Gods als iets négatiefs moet opgevat: „it refers positively to what is God's and not negatively to what is not man's" [46]). Daarbij wordt de waardevolle onderscheiding gemaakt, dat wij bij „separated" te denken hebben aan „separated *to*" eerder dan aan „separated" *from*".

Dit quodesj-begrip wordt nog nader toegespitst door de juxtapositie van twee neven-begrippen: חֵרֶם (ban, het door de ban gewijde) en חֹל (het profane). *Qodesj* is wat behoort tot „the native God", terwijl *cherem* is wat behoort tot een vreemde God [47]). Qodesj en cherem zijn overal de antithese van *chol*. Dit laatste heeft betrekking op wat beslist niét behoort tot een godheid.

Dan volgt de „*Righteousness of God*" [48]). Deze vertoont tweeërlei aspect: ze is theocentrisch èn zij is méér dan ethisch, wat Snaith in de prediking van de 4 achtste-eeuw-profeten op unieke wijze ziet uitkomen, wijl hun boodschap geheel verschillend was van de ethische ideeën der Grieken. Genoemde profeten waren, primair, *religieuze* profeten, eerst in de twééde plaats ethische leraars. Het ethische is alzo op het religieuze gebaseerd, en bestaat niet uit theorieën van „the good for man" [49]). Voorts moet bedacht, dat de gerechtigheid Gods meer is dan de menselijke; zij neigt, helt over („is toppling over into", p. 120, 77) naar barmhartigheid en zo kan zij worden de oorzaak of het principe van 's mensen redding en heil [50]).

Als originele betekenis van de wortel צדק neemt Snaith die aan van „to be straight". Tsedaqah is de „standard", door welke God de wereld in stand houdt en volgens welke zij moet worden geoordeeld. Wat deze norm is, hangt geheel af van Gods natuur. Er is in de Hebreeuwse gedachte geen plaats voor ἀνάγκη of voor δίκη, aan welke beide God en mensen zich zouden moeten conformeren. „Justice is what God wills because such is His Nature" [51]).

We krijgen nu het begrip „*The Salvation of God*". Het is de pro-

---

46) a. w. p. 30.
47) Cf. „What was *qodesj* to Jehova was *cherem* to Chemosh." En omgekeerd, a. w. p. 33.
48) De Hebreeuwse woorden voor gerechtigheid zijn צֶדֶק en צְדָקָה zonder verschil van betekenis, a. w. p. 72. Zie ook H. J. E. Westerman Holstijn, *De uitdrukking „Gerechtigheid en gericht" in de Psalmen*, art. N. Th. Stud., XXIV (1941), bl. 116; K. H. J. Fahlgren, צְדָקָה *nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A. T.* Uppsala, 1932, S. 78; Johs. Pedersen, *Israël*, I—II, 1946, p. 351; e. a.
49) a. w. p. 60.
50) Merkwaardig is de uitspraak: „It is incidental that tsedeq stands for justice... because tsedeq actually stands for the establishment of God's will in the land, and secondarily for justice, because that in part is God's will. It is „in part", because God's will is wider than justice", p. 70.
51) a. w. p. 70.

feet Jesaja (volgens Snaith: Deutero-J.), die voor het eerst het begrip heil en redding aan dat van God's heiligheid zou hebben gekoppeld. De schrijver wijdt een hele paragraaf aan wat hij noemt de „Nearness" (immanentie) van God in Jes. 40—55. „He (God) is different. separate, but He is assuredly always near." „Rightneousness involves Salvation" [52]). Geen profeet, zegt Snaith, die zo volstrekt de ongeëvenaardheid (uniqueness) Gods heeft gepredikt (Jes. 40 : 25), maar dezelfde heeft ook de machtige woorden gesproken van c. 43 : 2 vv., die een half millennium de kracht en troost der gelovige Joden zijn geweest. Cf. ook Jes. 42 : 7, 49 : 6, 61 : 1 v. Overal is de gedachte van Salvation dominerend. "God is Saviour at least as surely as He is Judge" [53]).

Hierop volgt de uiteenzetting van chesed, reeds door ons besproken, evenals we Gods „Election-love" reeds hebben gesignaleerd.

Resteert nu nog als laatstgenoemde „idea" de *„Spirit of God"*. De wortel רוח, waarvan het woord is afgeleid, betekent primair „met kracht door de neus uitademen" [54]). Als adem, wind, draagt het woord in zich de gedachte van kracht, geweld. „The word ruach stands for hard, strong, violent breathing as against נְשָׁמָה, which means ordinary quiet breathing" [55]). Ruach kan ook als psychologische term gebruikt worden „to denote the dominant impulse or disposition of an individual" [56]). Hierbij komen allerlei intressante afgrenzingen van het woord tegenover נֶפֶשׁ en לֵב (לֵבָב) aan de orde [57]). Als derde moment wordt nog gehandeld over het begrip „Ruach Adonaj" (waarmee blijkbaar de uitdrukking רוּחַ יְהוָה wordt bedoeld). Deze is, zo heet het, „the manifestation in human experience of the lifegiving, energy-creating power of God" [58]). Het lijkt er op, dat Snaith in deze woorden niet veel meer dan de bijzondere kracht ziet

---

[52]) a. w. p. 80.
[53]) a. w. p. 79.
[54]) Het is onomatopee evenals פוח en נפח welke beide zouden betekenen: uitademen, (met zekere kracht) door de mond uitblazen.
[55]) a.w., j. 144.
[56]) a.w., p. 146.
[57]) Ik mis hier de כְּלָיוֹת, die, wanneer Snaith spreekt van „that which is innermost of all, deepest down" (p. 149)) hier ook behoorden genoemd te worden.
[58]) a.w., p. 153 of 158. In sommige gevallen zou volgens Dr Snaith in de uitdrukking „Ruach-adonaj" de Godsnaam niet anders betekenen dan de accentuering van het overweldigende van de stormwind. Hij wil dan de uitdrukking verklaard hebben soortgelijk als waarop Ninevé wordt beschreven als een zeer grote stad: עִיר־גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים Jona 3 : 3.

In die geest wil hij dan verklaren plaatsen als 1 Kon. 18 : 12 (Obadja weggenomen door de Geest des HEEREN wat dan zou betekenen: door een „miraculous whirlwind", p. 153 f.) e. a.

aangegeven, door welke God de individuele mens inspireert, en hem in staat stelt de wil van God te doen en alzo dingen, waartoe hij in eigen kracht niet in staat zou zijn.

Het boek eindigt met een zeer belangrijk, doch te beknopt slothoofdstuk, waarin de genoemde „ideas" terugkeren, doch dan in N.T.-isch licht bezien. De auteur accentueert daarbij het grote belang van de tekst der LXX. Volgens hem is deze Alexandrijnse vertaling van het O. T. de brug, die beide Testamenten verenigt, en waarover de besproken begrippen zijn overgegaan in het N. T. Uiteraard wordt op Paulus' gebruik van genoemde „ideas" sterke nadruk gelegd. De Wesleyaan komt even om de hoek kijken, waar we lezen: „The true development from the Pauline theology is to be found in Luther and in John Wesley" [59]).

Wie de verschillende verhandelingen heeft doorgelezen, ziet terstond, dat hier maar niet een losse bundel studies is samengevoegd, waarbij de ene separaat en als zelfstandige eenheid naast een andere staat. Het werk is een geheél. Er is samenhang en voortgang tussen de verschillende studiën.

We hopen met het bovenstaande enigszins een voorstelling van Dr Snaith's woordonderzoek te hebben gegeven. Tevens hebben we daarin enig materiaal, waarop we, zij het in breder verband dan deze studie van Snaith, kunnen terug komen, wanneer we in een slotartikel een beoordeling van ons onderwerp willen trachten te geven.

Het boek van Dr Snaith verdient niet, dat er van zou worden gezegd: veel geprezen — dat is het — maar niet gelezen. Het lezen en bestuderen vraagt veel tijd door het naslaan der teksten in het oorspronkelijke. Maar deze moeite blijft niet onbeloond. Deze textuele contrôle is het noodzakelijk transparant voor dit boek om allerlei schatten van Gods Woord, er in uitgestald, te aanschouwen met bewonderend oog.

(Slot volgt)



59) a.w., p. 186.

ABRAHAM KUYPER OVER HET GEZAG DER SYNODEN

DOOR

Ds G. KUYPERS

I

§ 1. *Inleiding.*

Omstreeks het jaar 1924 zijn verschillende beoefenaars van het gereformeerde kerkrecht tot de conclusie gekomen dat aan de meerdere vergaderingen grotere bevoegdheden behoren te worden toegekend dan zij tot dat tijdstip daaraan meenden te mogen toeschrijven. Deze kwestie kwam vooral door enkele gevallen waarin deze correctie praktische toepassing vond en door de dissertatie van M. Bouwman, „Voetius over het gezag der synoden" in discussie. Want sommigen, onder wie met name genoemd moeten worden J. van Lonkhuyzen en S. Greijdanus, waren van oordeel dat zij niet mochten meegaan in de nieuwe richting, omdat die naar hun mening moest uitkomen bij een weer invoeren van hierarchie en een veroordeling van de Doleantie inhield.

Deze tegenargumentatie bracht als vanzelf de vraag aan de orde welke mening Abraham Kuyper, de meest op de voorgrond tredende leider der Doleantie, t. a. v. de omstreden punten had verdedigd. Op die vraag werd het uitvoerigst ingegaan door C. Veenhof („De Reformatie", 18e jrg., blz. 329—386; 1938 en „In den Chaos", 63 v.v., 1945), die tot de conclusie kwam dat de gewijzigde opvatting van het kerkrecht zich niet op Kuyper kan beroepen. Anderen, waaronder H. H. Kuyper in „De Heraut", stelden tegenover het door Veenhof aangevoerde evenwel andere uitspraken van Kuyper om het tegendeel te bewijzen.

Volledig werd de nalatenschap van Kuyper echter op het punt van het gezag der synoden door geen der beide partijen onderzocht. Dit is verstaanbaar, want de denkbeelden van Kuyper over dit onderwerp moeten worden opgespoord uit allerlei geschriften die slechts terloopse opmerkingen over deze kwestie bevatten en zijn verder vooral te vinden in Heraut-artikelen, die maar niet even door ieder kunnen worden nageslagen. Toch is het zonder twijfel van belang nauwkeurig vast te stellen welke gedachten Kuyper over het gezag der synoden koesterde, zowel met het oog op een beoordeling van de Doleantie

als met het oog op het feit dat we bij hem met een kundig canonist te doen hebben. Vandaar dat ik meen dat er reden is een opzettelijke studie over deze kwestie te bieden.

Ter voorkoming van misverstand vestig ik er de aandacht op dat mijn onderwerp dus niet is een onderzoek naar de vraag wat de waarheid is in het aanhangige kerkrechtelijke verschil, maar uitsluitend betreft de vraag wat Kuyper over de bij dit verschil aan de orde gekomen zaken dacht.

De aard van ons onderwerp brengt mee dat we Kuyper's standpunt tegenover het Independentisme niet onbesproken kunnen laten. Om dit goed te doen zullen we ons daarbij niet al te strikt beperken tot de kwestie van het gezag der synoden maar ook ingaan óp andere punten die voor de beoordeling van dit stelsel van belang zijn, zoals de verhouding van ambt en gemeente.

De beperkte omvang van een tijdschriftartikel maakt het onmogelijk een volledig overzicht te bieden van alle op ons onderwerp betrekking hebbende Kuyper-teksten, die ik bijeenbracht. Toch zal het nodig zijn een historisch overzicht te geven van Kuypers uitspraken, want Kuyper heeft over het gezag der synoden niet steeds gelijk gedacht. Vandaar dat ik eerst een *historisch* deel bied en pas daarna een *systematische* beschrijving laat volgen van de mening waartoe Kuyper, na jarenlange studie, die enkele malen een verandering van gedachten ten gevolge had, ten slotte is gekomen.

HISTORISCH DEEL

§ 2. *Voorkeur voor een democratische kerkinrichting. 1862.*

In zijn dissertatie van 1862, de „Disquisitio historico-theologica, exhibens J. Calvini et J. à Lasco de ecclesia sententiarum inter se compositionem", spreekt Kuyper als zijn mening uit dat de kerk voor Calvijn een *instituut* is, waarin de stand der ambtsdragers dienst doet als schoolmeester, terwijl het volk, zonder noemenswaardige invloed, gehoorzaam de voorgehouden leer heeft te aanvaarden (74/5, 97). à Lasco daarentegen ziet z. i. de kerk vooral als een *societas*, wier ambtsdragers haar dienaren zijn (166), waarom de besluiten dezer ambtsdragers dan ook door de gemeente getoetst behoren te worden (161). Terwijl het kerkbestuur bij Calvijn een uitgesproken *aristocratisch* karakter draagt, vertoont het bij à Lasco een beslist *democratisch* type (182/4).

Het is niet twijfelachtig dat Kuyper zelf aan het standpunt van

à Lasco, zoals hij dat zag (of hij dit juist zag is voor ons doel niet van belang), de voorkeur heeft gegeven. Calvijn immers viel z. i. terug op het Roomse kerkbegrip, dat van de transcendentie uitgaat en daarom de kerk als heilsinstituut en moeder ziet, terwijl het juiste kerkbegrip, waarvan à Lasco iets heeft gezien, van de immanentie uitgaat (IV v., vgl. 176).

Volgens P. A. van Leeuwen (Het kerkbegrip in de theologie van Abraham Kuyper, 96/7) kan Kuyper dit uitgaan van de immanentie ontleend hebben aan zijn leermeester J. H. Scholten en de Nederlandse moderne theologie. Zijn voorkeur voor een democratische kerkinrichting is van dit uitgangspunt een consequentie.

§ 3. *Aanvaarding van een aristocratisch kerkbestuur. Tot 1868.*

De kerk waarin Kuyper na zijn promotie ambtsdrager werd, kwam weinig aan zijn sympathie voor een democratisch kerkbestuur tegemoet. En zijn studie van de kerkhistorie leerde hem dat de inrichting der vaderlandse kerk reeds vrij spoedig na haar ontstaan zich ontwikkelde in de aristocratische geest van Calvijn, zoals blijkt uit zijn in 1865 geschreven opstel over „De eerste kerkvergaderingen of de vestiging onzer hervormde kerk, en de strijd om haar zelfstandig bestaan", in 1869 verschenen in deel II van de onder redactie van B. ter Haar en W. Moll uitgegeven „Geschiedenis der Christelijke Kerk in Nederland in tafereelen".

Als L. Praamsma (Abraham Kuyper als kerkhistoricus, 63) zegt dat van de duplex initio der Gereformeerde Kerken in dit werk geen gewag wordt gemaakt, is dit te sterk gesproken, want Kuyper laat zien dat bij de Duitse vluchtelingengemeenten nog geen sprake was van een synodaal georganiseerd kerkelijk geheel (73) en dat de inrichting van het kerkbestuur na de vestiging der kerk op de vaderlandse bodem eerst langzamerhand, onder invloed der Waalse kerken, die op hun beurt het voorbeeld van Frankrijk en Genève volgden, van democratisch aristocratisch is geworden (76—80). Maar wel is opmerkelijk dat Kuyper tegen deze ontwikkeling niet veel bezwaar schijnt te hebben en de nieuwe toestand beschrijft met termen die ook gebruikt konden worden voor het collegiale stelsel zijner dagen. Niet alleen maakt hij onderscheid tussen kerk of kerkgenootschap (het georganiseerd geheel van plaatselijke kerken die in synodaal verband samenleven) en gemeenten (de plaatselijke kerken) (72, 77), maar ook spreekt hij van een „synodaal gezag" (73), waaraan de kerken „onderworpen" werden (74) en noemt hij in een ander opstel in dezelfde bundel de synode een „hoog kerkbestuur" (99).

Toch blijkt uit zijn brochure van 1867 „Wat moeten wij doen, het stemrecht aan ons zelven houden of den kerkeraad machtigen? Vraag bij de uitvoering van Art. 23" wel, dat Kuyper zijn democratische idealen nimmer heeft prijsgegeven, zij het onder dit voorbehoud dat deze democratie nooit in volkssouvereiniteit mag ontaarden, omdat Christus alleen in de kerk souverein is. Democratie en souvereiniteit van Christus kunnen in de kerk samengaan, omdat de kerk een Souverein gehoorzaamt „die als Heilige Geest in het hart zelf woning maakt en daardoor de vox populi almeer tot een vox Dei weet te stemmen" (7/8). Ook Calvijn wordt thans als getuige voor deze democratische zienswijze opgeroepen (10).

Kuyper blijkt evenwel een weg te zien om dit democratisch ideaal te verbinden met de aristocratische stand van zaken door grote nadruk te leggen op de betekenis van het historisch gewordene en doet daardoor aan F. J. Stahl denken (zie bijv. diens „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten", 214/5[2]). Het is te betreuren dat L. Praamsma in zijn eerder geciteerd werk aan deze gedachtengang van Kuyper geen aandacht besteedt, want hierbij is de vraag zeer urgent of Kuyper ter bereiking van zijn idealen slechts voortbouw wilde op het historisch gewordene, zoals Praamsma meent (117 v.), of dat hij de historie aanvankelijk als norm liet optreden. Hoe dit echter ook zij, Kuyper beweert dat onze hervormers uitgingen van twee beginselen van kerkregeling: „1. *In theorie* is de kerk democratisch; 2. *In de praktijk* daarentegen treedt *a.* de gemeente zelve als constituante op, waar nog geen kerkbestuur is, maar wordt zij *b.* na geconstitueerd te zijn, aristocratisch geregeerd: bestuurd door een aristocratie, die binnen enger of ruimer grenzen besloten wordt, naarmate het geloofsleven der gemeente daalt of klimt" (10). Deze aristocratie behoort te zijn een regering der vroomsten, doch is verworden tot een oligarchie, vooral door het reglement van 1816 (12).

In geheel dit betoog valt op de overeenstemming met J. H. Scholten, De Leer der Hervormde Kerk II, 450/2[4], vooral indien men niet de eerste druk daarvan raadpleegt, zoals P. Kasteel (Abraham Kuyper, 43) deed, doch de vierde. Leermeester en leerling blijken beiden voorstander te zijn geweest van een met reserves toegepaste democratische kerkinrichting.

Over de vraag hoe ver Kuyper wilde gaan met de aanvaarding van een aristocratisch kerkbestuur licht ons enigermate in zijn geschrift „Kerkvisitatie te Utrecht in 1868 met het oog op den kritieken toestand onzer kerk historisch toegelicht". Hij merkt daarin o. a. op dat de gelijkheid van aard en levenstype, de gemeenschap aan een zelfde verleden en de gelijksoortigheid van karakter en streven der belijdende

gemeenten zich naar buiten vertoont in de eenheid van heur kerkgenootschap (30/31). Door zich bij zulk een kerkgenootschap aan te sluiten gaven de gemeenten haar zelfstandigheid prijs en werden zij een deel van het geheel der kerk. Ze mogen echter eisen dat de kerk het karakter, op grond waarvan ze zich daarbij voegden, niet inboet. „Een *centraal-gezag* is daartoe in elk kerkgenootschap onmisbaar", als hoedanig bij de Hervormden de synode optreedt, die bestaat uit mannen die op last van het genootschap door kerkvisitatie voor het behoud van het karakter der kerk in de afzonderlijke gemeenten hebben te waken (32/3). En wel is de synode bevoegd voor dit werk anderen te delegeren, maar ook zo blijft de kerkvisitatie de daad van het centraal bestuur, waarvoor dit ten volle verantwoordelijk blijft (34). De gemeenten mogen niet met dit kerkelijk gezag breken tenzij dit aards gezag hen wil dwingen tot een breuk met het absolute souvereine gezag Gods in Woord en geweten (127).

Door eenzijdig onverbiddelijk vasthouden aan het anti-hierarchisch gelijkheidsbeginsel, dat scherp en star werd geformuleerd, ja onnatuurlijk op de spits gedreven in de bepaling van artikel 1 der Emdense Synode, die door bijna alle volgende synoden werd overgenomen (geen kerk zal over een andere kerk heerschappij voeren, enz.), verzuimden de gereformeerden lang de kerkvisitatie in te voeren, hoewel de ware strekking van het anti-hierarchisch beginsel zich daartegen niet verzette, zoals uit de voorbeelden van Knox en Calvijn blijkt (51).

§ 4. *De autonomie der plaatselijke gemeenten uitgangspunt. 1868—1872.*

In een brief van 12 Oct. 1868 (Briefwisseling van Mr G. Groen van Prinsterer met Dr A. Kuyper, bewerkt door A. Goslinga, 17/9) had Kuyper aan Groen een en ander meegedeeld over de plannen om te komen tot de oprichting van een „Sonderbund" van kerkeraden op de grondslag der belijdenis. Daaruit blijkt dat Kuyper het mogelijk achtte dat de kerkeraden zich tot een bepaald doel aaneensloten. Maar meer toch eigenlijk niet. Met name hield dit plan niet in een verwerping van Kuyper's denkbeelden over de verhouding van kerkgenootschap en gemeenten. De opzet is niet dat de gemeenten, maar uitsluitend dat de kerkeraden zich zullen verenigen.

Als Groen op 16 Oct. 1868 deze brief beantwoordt (a.w., 19) wijst hij er op dat dit plan goed past bij het steeds door hem zelf verdedigd beginsel van de autonomie der gemeenten. Kuyper had van dit beginsel geen melding gemaakt.

Wanneer op 9 Nov. 1868 door Utrechts kerkeraad aan alle kerkeraden een circulaire wordt gezonden, een circulaire, waaraan Kuyper stellig heeft gewerkt, om tot uitvoering van de plannen betreffende een kerkeradenbond te komen, wordt daarin echter wel over de autonomie der gemeenten gesproken als een gereformeerd beginsel (J. C. Rullmann, De strijd voor kerkherstel in de Nederlandsch Hervormde Kerk der XIXe eeuw, 164).

Ik meen hieruit de conclusie te mogen trekken dat Kuyper rekening heeft gehouden met de opmerking van Groen en dat deze één der mannen is geweest die zijn ogen geopend hebben voor het beginsel der autonomie. Mogelijk heeft ook Isaac Esser hiertoe het zijne bijgedragen. Volgens Rullmann was de circulaire van Utrechts kerkeraad n.l. geheel in zijn geest gesteld (a. w., 161). In elk geval zal de oorsprong van Kuypers denkbeelden over de autonomie wel gezocht moeten worden bij de mannen der Confessionele Richting (zie P. A. van Leeuwen, a. w., 41) en heeft G. M. den Hartogh (Zelfverdediging, Zelfstrijd en Zelfoverwinning, G.T.T. 46e Jrg., 126) ongelijk als hij opmerkt dat Groen nog niet het rechte gezicht had op de zelfstandigheid der plaatselijke kerk. Geheel af te wijzen is de door P. Kasteel (a. w., 19) geopperde gedachte dat Kuyper het beginsel der autonomie bij à Lasco borgde. De door hem uit de dissertatie daarvoor geciteerde plaats bewijst dit niet. De kwestie der autonomie deed zich aan à Lasco niet voor en Kuyper had er nog in het begin van 1868 geen kijk op.

Nadat Kuyper het beginsel van de autonomie der plaatselijke kerken eenmaal had aanvaard, legde hij er steeds meer nadruk op. Reeds op 19 Nov. 1868 schrijft hij aan Groen dat de houding van diens kerkeraad neerkomt op „het prijsgeven van de autonomie der kerkeraden voor het monsterachtig synodaal kerkelijk alvermogen" (Briefwisseling, 23).

In zijn artikel over „De kerkelijke goederen" (1869) dringt hij in de kwestie van het stoffelijk beheer aan op een confoederatieve organisatie met behoud der autonomie (22/3).

En in de door hem gestelde circulaire van de Uitvoerende Commissie van het Centraal-Comité, inzake de kerkelijke goederen de 7e Juli 1869 te Utrecht benoemd, welke circulaire is te vinden in „De strijd over het Vrije Beheer te Sneek" lezen we: „Onze gemeenten, weleer vrij en zelfstandig, werden saamgesmolten in de valsche, kerkgenootschappelijke eenheid, en van zelf handelende leden van een levend lichaam tot onzelfstandige deelen van een geesteloos raderwerk verlaagd. Herwinning der verloren vrijheid is dus alleen mogelijk door herstel van de *autonomie der gemeenten,* opdat naar het beginsel

des Evangelies, naar den eisch van ons kerkrecht, en overeenkomstig den levensdrang onzer Gereformeerde Kerkgeschiedenis uit de veelheid onzer plaatselijke gemeenten geen reglementair genootschap geknutseld, maar een geestelijk gemeenteverband geboren worde" (74).

Uitvoeriger werkt Kuyper deze gedachten uit in zijn „Vrijmaking der Kerk" (1869), waarin hij o. a. opmerkt dat het steeds de eis was „van het Gereformeerde Kerkwezen, dat elke plaatselijke gemeente een eigen kerk vormde, en dat alle kerken, waar ter wereld ook, die die de Gereformeerde belijdenis als de hare hadden aangenomen, in die belijdenis, en in haar alleen, een geestelijken gemeenschapsband hadden, die ze te zamen onder Christus, als den eenigen Souverein der gemeenten, vereenigde.... Maar natuurlijk konden enkele groepen van kerken zich, afgezien van die geestelijke vereeniging met allen, nauwer met elkander verbinden, én ter verhooging van zedelijke kracht naar buiten, én ter voorziening in locale behoeften. Men kon zich vereenigen onder eene gemeenschappelijke kerkorde: vereenigen voor gemeenschappelijke bezoldiging der leeraren: vereenigen voor wederzijdsch toezicht op den welstand der verbondene gemeenten: vereenigen i. é. w. voor elk doel, waarbij slechts de zelfstandigheid der afzonderlijke gemeenten gewaarborgd, en haar geestelijke gemeenschapsband met de Gereformeerde Kerken ongedeerd bleef.... Altijd echter met dien verstande, dat elke plaatselijke gemeente een „*Kercke Christi*" op zich zelve bleef, en aan het stichten van een kerkgenootschap niet werd gedacht.... Van een *Nederlandsche Kerk* in officieelen zin te spreken, ware eenvoudig onzin geweest. Wél van de „Nederduitsch-Gereformeerde KERKEN" kon sprake zijn, maar van een Nederlandsch Hervormde KERK nooit. Een „*Gereformeerde Kerk*" voor een geheel land, als een eenheid van onzelfstandige deelen, is eenvoudig een ongerijmdheid, die zich zelve weêrspreekt. Een „kerkgenootschap" voor een geheel land, opgevat, niet als een bond van vrije „kerken" maar als een genootschap van alle hervormden in den lande tot stichting van EENE kerk, zou feitelijk ophouden *Gereformeerd* te zijn" (101).

Als het Comité voor Vrij Beheer door de rechtbank tegenover het Algemeen Collegie in het gelijk is gesteld, juicht Kuyper in „De Heraut" van 8 Juli 1870: „Bleef ons vroeger geen andere keus, dan óf voor synodale willekeur te bukken, óf als individuen ons van de gemeente af te scheiden, thans is een derde, veel betere mogelijkheid geboren, om namelijk, in overeenstemming met ons historisch en gereformeerd kerkrecht, de zelfstandigheid der gemeenten, desnoods door losmaking van het kerkverband, te handhaven".

Wanneer de Synode van Dordt, in 1618/19 spreekt van een

„Kercken-ordening voor de Gereformeerde Kerken", is dat voor Kuyper een aanwijzing dat zij elke plaatselijke gemeente als een „kerck" op zich zelve beschouwde, al erkent hij ook dat de gemeenten destijds hebben goedgevonden bij onderlinge confoederatie zich aan elkanders gemeenschappelijke besluiten te onderwerpen. Hij maakt hierbij bovendien de opmerking dat de gemeenten destijds meenden meer aan het „Bestuur" te kunnen overlaten dan ons thans raadzaam schijnt. („De Heraut" van 9 Sept. 1870).

„Niet bij de Synode, maar bij de kerkeraden berust de souvereiniteit. Alle macht komt dus aan de kerkeraden toe, voorzoover die niet beperkt is door de rechten, die door de kerkeraden aan de uit hen opklimmende Besturen zijn opgedragen". („De Heraut" van 18 Nov. 1870, vgl. „De Heraut" van 26 Mei 1871). Deze souvereiniteit mag echter niet opgevat als een verzwakking van de souvereiniteit van Christus. Men moet het zo zien dat Christus zijn souvereiniteit in zijn heiligen openbaart (waarop de eis rust van gemeente-invloed) en dat die heiligen gebonden zijn aan het Woord („De Heraut" van 1 Sept. 1871 en 15 Sept. 1871).

Intussen wil Kuyper niet zo ver gaan dat hij er bezwaar tegen maakt de kerk op aarde, als samenvoeging der gemeenten van een land of werelddeel, kerk te noemen („De Heraut" van 21 Juli 1871).

§ 5. *Sympathie voor het Independentisme. 1873—1874.*

Zagen we in de vorige paragraaf dat Kuyper onder invloed van Groen en de zijnen sedert de tweede helft van 1868 de autonomie der plaatselijke kerken tot uitgangspunt van zijn kerkrechtelijke beschouwingen koos en dat als gevolg daarvan het democratisch thema, dat tijdelijk op grond van in hoofdzaak historische overwegingen voor een aristocratisch motief op de achtergrond was geraakt, weer meer naar voren kwam, dit democratisch thema krijgt in 1873 geheel de overhand doordat Kuyper het gaat uitwerken in aansluiting bij de denkbeelden van het Independentisme. Niet dat hij dit stelsel ooit, zonder enige bedenking, geheel aanvaard heeft. Reeds in 1869 merkt hij immers in zijn rede „Eenvormigheid, de vloek van het moderne leven" op dat het congregationalisme het levensverband der geesten miskent en de gemeente, als uit Christus geworden, opheft (29). En dergelijke bezwaren heeft hij nimmer laten varen. Maar L. Praamsma (a. w. 142/5) vergist zich toch beslist wanneer hij denkt Kuyper's hoge waardering voor het Independentisme tot het staatkundige te kunnen beperken. Dit moge ten dele waar zijn in later jaren, in de periode die we nu bespreken is van zijn door Praamsma zowel in

canonicis als in ethicis gememoreerde bezwaren nog niet veel te ontdekken. Kuyper zelf heeft er trouwens aan het einde van zijn leven op gewezen dat de studie van H. Weingarten, „Die Revolutionskirchen Englands", waarin op de betekenis van het Independentisme breed wordt ingegaan, van groot gewicht is geweest bij de vorming van zijn gedachten over 't stelsel van vrije kerken („A. R. Staatkunde" I, 453). En al spreekt hij daar ook over de verhouding van kerk en staat, hij ziet die toch uitgroeien uit de democratische opvattingen die de Independenten over de gemeenten hadden.

Er zijn voldoende uitspraken van Kuyper uit 1873/4 beschikbaar om ook rechtstreeks te bewijzen dat hij in kerkrechtelijk opzicht wel een en ander van de Independenten heeft overgenomen. Allereerst mogen we daartoe rekenen de denkbeelden, die hij heeft neergelegd in het voorstel dat hij op 10 Dec. 1873 bij de Amsterdamse kerkeraad indiende en dat te vinden is bij G. J. Vos Azn., „Het keerpunt in de jongste geschiedenis van kerk en staat" (12—14). In dit voorstel werd vorm gegeven aan enkele gedachten, uitgesproken in „Vrijheid. Rede, ter bevestiging van Dr Ph. S. van Ronkel, gehouden den 23 Maart 1873, in de Nieuwe Kerk te Amsterdam". Hoewel in deze preek het Independentisme niet wordt genoemd, herinnert de gedachtengang er in toch sterk aan dit stelsel, als wordt opgemerkt dat dwingelandij, waar gezag ontbreekt soms onmisbaar, in Jezus kerk eigenlijk niet thuis hoort en zeker niet kan worden toegepast in een eeuw waaraan God „verbizondering der geesten tot levenswet heeft gesteld" (14/5) en geconcludeerd wordt dat het de taak onzer eeuw is de splitsing der kerken zó zonder sparen door te zetten, tot de geest van Christus, en die alleen, maatstaf zij van kerkformering (17), zodat de ene grote volkskerk opgaat in zoveel groepen of kringen, als er werkelijk beginselen bepleit worden en elk de kring kan mijden die hem afstoot, en *zijn* kerk kan vinden, passend bij zijn aard (21). Op grond van een dergelijke uitlating schijnt de veronderstelling zelfs niet gewaagd dat Kuyper zijn pluriformiteitsleer mee onder invloed van het Independentisme heeft ontwikkeld.

We zullen deze kwestie, als voor ons onderwerp niet van direct belang, echter verder maar buiten beschouwing laten en nu eerst onze aandacht schenken aan de in 1873 uitgesproken rede „Het Calvinisme oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden. Een Nederlandsche gedachte", waarin enkele opmerkingen over de synoden stellig onze opmerkzaamheid eisen. Terwijl de Engelse Presbyterianen, zo betoogt Kuyper daar, hun kerkvorm wilden overnemen van Genève, Frankrijk en Holland, wilden de Independenten „een eigen kerkvorm voor Engeland en tevens dat die vorm ontwikkeling van het Calvinisme

zou zijn. Hun eisch was: Scheiding van kerk en staat; autonomie der enkele gemeenten; *vrije* verbinding tot synode, geen *dwang;* stemming der gemeenteleden en openbaarheid der kerkelijke vergaderingen" (25/6), precies wat Kuyper ook wil (33). De Hugenoten wilden „niet gelijk de Independenten, een kring van vrije, autonomische gemeenten, maar een goed georganiseerd kerkgeheel, waarin het gezag bij de Synode berustte en de invloed der gemeenteleden op het kerkbestuur was uitgesloten". Hiertoe drong niet het Calvinistisch beginsel, maar een militair belang: het kerkverband moest dienst doen als surrogaat voor het nog ontbrekende politieke lichaam, (39). Ten onzent viel gelijk streven aan te wijzen (40) en gold evenmin, zoals S. Greijdanus („Snelle afloop als der wateren" en „Schriftbeginselen van kerkrecht", 17) Kuyper ten onrechte schijnt te willen laten zeggen, het stelsel van Calvijn. Die toch heeft nooit een kerkgeheel, waarvan de gemeenten willoze „membra" zijn, gewild. Zijn synodaal systeem steunde op Confederatie door vrijwillige toetreding en schuwde elke dwang (49). Een kerk, die de electie als „Cor ecclesiae" belijdt, kán dan ook niet clericaal zijn, maar moet haar kracht in de *electi,* d. i. in de gemeenteleden zoeken. Uit deze belijdenis vloeit het democratisch kerkbeginsel voort (54). (Voor de beoordeling van de hier door Kuyper gemaakte onderscheiding tussen Calvijns synodaal systeem en het stelsel der Franse kerken zie men: D. Nauta, Dr A. Kuyper over het synodale systeem der Franse kerken" in G.T.T., 48e Jrg. 1—8).

Ook in zijn „Confidentie" (1873) komt Kuyper op voor het democratisch karakter van het Christendom (79), maar uit dit geschrift blijkt tevens dat hij toch niet met het Independentisme meegaat als dit alle gezag in de plaatselijke kerk verwerpt. „Jezus heeft ons in zijn barmhartige liefde niet troosteloos willen laten, en heeft daarom, na het verdwijnen van zijn persoonlijk gezag, een anderen Trooster toegezegd en den vorm bepaald, waarin diens gezag te vinden was, t. w. *in de gemeente,* niet als zwevend, nevelachtig begrip genomen, maar in haar geestelijk, naar zijnen wil geordend organisme" (52).

Dit is, blijkens de artikelen over „De Sleutelmacht" („Uit het Woord" II, III, 1873) niet zo bedoeld dat het gezag van Christus bij de verzameling van al de gemeenteleden berust, maar aldus dat de raad der opzieners uit de gemeente zijn macht ontvangt (98[2]). Er is n.l. tweeërlei verkiezing, van de gemeente, waaruit de ambtelijke orde opkomt en van de enkele gelovigen, die deze ambtelijke orde moeten controleren (116). Vandaar dat van elk oordeel der ambtsdragers beroep op de gemeente zelf mogelijk is, mits in gebondenheid aan Gods Woord (117).

In het Zondagsnummer van „De Standaard" van 18-1-1874 stelt

Kuyper de vraag aan de orde hoe de vrijheid der conscientie met behoud van de vastheid van het kerkverband kan gehandhaafd worden. Hij is van oordeel dat zowel in Frankrijk als bij ons door de vereniging van alle Hervormden in één kerkverband onder presbyteriale Kerkeraden, Classes en Synoden aan de vrijheid der conscientie werd te kort gedaan en wijst daarom in het nummer van 25-1-1874 de leertucht als ondoenlijk, ongeoorloofd en onprofijtelijk af. Zelf zoekt hij de oplossing in deze richting dat hij het betrekkelijk recht van verschillende kerken naast elkaar wil erkennen en de eenheid daarvan in de onzichtbare kerk wil zoeken.

We kunnen dus samenvattend zeggen dat Kuyper in het Independentisme allereerst zijn opkomen voor de autonomie der gemeenten als uitvloeisel van een democratische kerkopvatting waardeert, maar daarenboven ook van dit stelsel overneemt dat de kerk ontstaat door het zich verenigen van een kring van gelijk belijdende gelovigen. Voorts dat hij er mee instemt als de Independenten een dwingende autoriteit aan het kerkverband ontzeggen en daarom de leertucht verwerpen. En eindelijk dat hij, evenals zij, de macht aan de ambtsdragers door de gemeente wil zien opgedragen, al is 't ook dat hij de eigen verantwoordelijkheid van het ambt meer dan zij handhaaft.

§ 6. *Het Credo van 1874.*

In het Zondagsblad van „De Standaard" van 26 Juli 1874 geeft Kuyper een bondige tekening van zijn kerkelijk program, om duidelijk te maken welk doel hij met de kerkelijke strijd wil bereiken. Het bestaat uit een credo van vier artikelen, welke luiden: „1. Vrijmaking; 2. Autonomie der gemeenten; 3. Confederatie, en 4. Unie. Artikel *één* doelt op de verhouding tegenover *den Staat*. Artikel *twee* op de verhouding tot de kerkbesturen. Artikel *drie* op de verhouding tot de gemeenten van eenzelfde belijdenis. Artikel *vier* op de verhouding tot alle Protestantsche kerken".

In de Zondagsbladen van 13 en 20 Sept., 4 en 18 Oct. en 29 Nov. volgt een toelichting op de artikelen van dit credo. Daaruit blijkt dat Kuyper nog steeds groot gewicht toekent aan het beginsel van de autonomie der gemeenten. Van een eenheidskerk, waarvan de plaatselijke gemeenten slechts delen zijn, wil hij niets weten. Elke plaatselijke gemeente moet als een kerk erkend worden en heeft zelf te beoordelen wie ze als leden wil aannemen, met welke kerken ze gemeenschap wil oefenen en wie ze als haar leraars wil roepen. Elke plaatselijke kerk kan en moet ook beslissen met welke belijdenis ze zal optreden.

Deze denkbeelden zijn volkomen in overeenstemming met de ge-

dachten van Calvijn, die immers een kernachtige bestrijding van het conciliewezen heeft gegeven. Voorzover Calvijn toch pogingen ondersteund heeft om een concilie bijeen te brengen, was er alleen sprake van een vrijwillige samenkomst, om te beproeven of men onder gebed en door onderzoek der Schrift tot oplossing van bestaande moeilijkheden kon komen. Van een concilie als macht over de kerken moest hij niets hebben.

Dat men in ons land na 1648, toen het oorlogsgevaar geweken was, de band die er tussen de kerken bestond niet losser heeft gemaakt, is een fout geweest, waartegen de Independenten zich terecht verzet hebben.

Overigens bestaan er tegen het Congregationalisme ook wel bezwaren. Om te beginnen huldigt dit stelsel de dwaling dat de kerk telkens ontstaat door het toevallig saâmtreden van enige personen, zodat de gemeente feitelijk een vereniging is als elke andere en er met het historisch verleden niet wordt gerekend. Dit bezwaar houdt een veroordeling in van de nog geen jaar te voren door Kuyper zelf geopperde plannen om de volkskerk in een veelheid van vrije kerken te splitsen naar de beginselen die er worden voorgestaan. Hij wil nu het probleem der volkskerk oplossen door in de gemeenten te onderscheiden tussen leden en lidmaten. Lid der gemeente is ieder die, 't zij door geboorte, 't zij door vrijwillige aansluiting, onder het ressort der gemeente behoort. Lidmaat daarentegen is slechts hij die tot de engere kring der Avondmaalgangers is toegelaten. Alleen de laatsten mogen invloed uitoefenen op de gang der gemeente.

Voorts miskent het Congregationalisme, hoewel terecht voor gemeenteinvloed opkomend, de betekenis van het ambt.

En eindelijk moet erkend dat uit de beginselen, door Calvijn voorgestaan, toch wel iets moet opschieten in de trant der synodale vergaderingen. Alle gemeenten zijn tijdelijke en gebrekkige openbaringen van de éne, ware, heilige, maar onzichtbare kerk. Dit behoort door confederatie aan het licht te worden gebracht. Confederatie heeft dus een diepere bestaansreden dan alleen maar de praktische overweging dat het wenselijk is met het oog op de gelijksoortigheid der belangen en ter besparing van kosten met andere gemeenten een accoord te treffen. Ze is eis krachtens de eenheid der kerk in het onzichtbare, zodra overeenstemming van belijdenis haar mogelijk maakt. Maar ze blijft confederatie, waarom er een Kerkenordening nodig is, waaruit blijkt in hoeverre de afzonderlijke kerken een deel van haar vrijheid ter wille der gemeenschap hebben afgestaan. Een obedientia implicita is uitgesloten.

De engste vorm van zulk een foederatieve gemeenschap doet zich voor indien enige plaatselijke kerken zich door delegatie van autoriteit

onder een zelfde geestelijk moderamen of Bestuur plaatsen. Dit kan classicaal, gewestelijk of nationaal geschieden. De kerken verbinden zich de autoriteit dezer besturen te volgen, zolang ze zich houden aan Gods Woord. Bovendien verdient het aanbeveling dat de kerkvergaderingen van landskerken meer een geestelijke dan wettelijke autoriteit ontvangen.

Daar alle gemeenten openbaringen zijn van de éne onzichtbare kerk, zijn ze verplicht tot wederzijdse tucht. Een liefde zonder tucht is onoprecht en ontrouw. „De gemeenschapsband der kerken van Christus moet waar en edel zijn, en daarom is hij niet denkbaar, zonder dat de tucht als noodzakelijke uitdrukking van de oprechtheid der liefde volge". Met dit uit te spreken komt Kuyper dus terug op zijn verwerping van alle leertucht.

§ 7. *Voetius als getuige opgeroepen. 1875—1876.*

Het is wel duidelijk geworden dat Kuyper in het laatst van 1874 zich grotendeels heeft losgemaakt van zijn voordien gekoesterde sympathie voor het Independentisme. Aanvankelijk wordt echter nog niet duidelijk onder wiens invloed hij daartoe kwam. In de jaren 1875 en 1876 gaat daarover evenwel voldoende licht op. Kuyper motiveert dan n.l. telkens zijn uitspraken met een beroep op Voetius, de „standaardschrijver over ons Gereformeerde kerkrecht". Wel kende Kuyper Voetius reeds veel eerder. In zijn „Referaat over de Belijdenis" uit 1870, opgenomen in „Revisie der Revisielegende", beroept hij zich bijv. herhaaldelijk op hem. Maar eerst nu blijkt Voetius toch pas *dè* autoriteit voor Kuyper te zijn geworden, die hij zoveel mogelijk tracht na te volgen.

Dit komt vooral uit in een gedachtenwisseling die Kuyper in de aanvang van 1876 had met J. J. van Toorenenbergen, die zich, tegenover de vooropstelling der autonomie, op de kerkorganisatie had beroepen, met name door de Synode van 1574 voorgestaan, en die het stelsel van 1816 op één lijn met dat van 1574 scheen te willen stellen. Kuyper formuleert dan enkele stellingen die hij door citaten uit Voetius' de Politica Ecclesiastica, laatste deel, bewijst (Zondagsblad van „De Standaard" van 16 Jan. 1876). Ze luiden:

1. Voetius kent geen Hervormde Kerk als eenheid. (Tom. 3 Pars III p. 120 en 167).
2. De synodale regeringsvorm is niet volstrekt noodzakelijk. (Ib. p. 121).
3. Bondgenootschap, Confoederatie is grondslag van geheel het stelsel. (Ib. p. 122 en 167).

4. Zodra deze confoederatie tot een besluit in strijd met Gods Woord zou dwingen, is deze confoederatie *weer te verlaten* (Ib. p. 123, 127, 128, 132, 137, 138, 168, 169, 178, 442).

Het zou Independentisme zijn de wenselijkheid der bondsluiting voor de kerken onderling te ontkennen, maar een synodale organisatie mag toch nooit in een kerkeenheid ontaarden. Dit houdt intussen niet in (Zondagsblad van 6 Februari 1876) dat de autonomie der gemeenten na de huwelijkssluiting met andere Kerken onbeperkt voortduurt. De autonomie geeft alleen recht om al dan niet in confoederatie te treden en deze te verlaten, zodra de bedingen geschonden worden. Tijdens de confoederatie is die autonomie ingeboet voor zover de bedingen zulks bepalen.

§ 8. *De Synode beslist over de Belijdenis. 1879.*

Terwijl ons uit de jaren 1877 en 1878 ten gevolge van Kuypers ziekte geen gegevens bewaard zijn gebleven, kan voor het jaar 1879 allereerst gebruik worden gemaakt van het Verweerschrift „De Leidsche Professoren en de Executeurs der Dordtsche Nalatenschap", waarin Kuyper de volgende, z. i. onberispelijke redenering der Provinciale Synode van Zuid-Holland meedeelt: „Over de Academie als zoodanig, dit gaf men toe, hebben we *in jure condito* nog niets te zeggen. Dat matigen we ons dan ook niet aan. Maar *vooreerst* zijn alle leden der kerk, en dus ook de professoren, voor onze vierschaar „justiciabel", en *ten andere* kan niemand ons het recht betwisten, om tegen emeriti-predikanten van Remonstrantsche gevoelens de sententie van Dordt ten uitvoer te leggen" (58). Kuyper erkent hier dus het tuchtrecht der (provinciale) synoden over ambtsdragers en niet ambtsdragers.

Reeds in 1868 en 1870 had Kuyper uitgesproken dat alleen de kerk, op haar Synode, recht heeft de belijdenis te toetsen aan de Schrift (Zie L. Praamsma, a. w., 89 v.). Wat toen niet in bijzonderheden werd uitgewerkt, geeft hij in 1879 breder in zijn „Revisie der Revisielegende". Hij redeneert daarbij als volgt. De Heilige Geest leidt de gemeente in de waarheid. Daartoe heeft Hij eerst het Woord geschonken en legt Hij het nu uit (85). Dit laatste werk vertoont de eeuwen door continuïteit (88). Vandaar dat het Zijn wil is *„dat de kerk over de particuliere gevoelens oordeelt; niet de particulier over de belijdenis der kerk.* De subordinatie onder het gezag der kerk alzoo. Te weten de Gereformeerden binden iemands consciëntie nooit aan iets anders dan aan het Woord, maar eischen dat hij, in de kerk zijn en verkeeren willende, zich *voor wat dien band betreft,* ook strengelijk binden zal aan de geestelijke basis en de orde dier kerk. H. i. staat het

hem derhalve vrij zelfs als predikant een gevoelen te koesteren, dat van de aangenomen leer der kerk afwijkt, maar staat het hem niet vrij, dat maar al vast in geschrifte, op den kansel of in de catechisatie te gaan leeren. Dan toch, zoo leeren onze vaderen, pleegt iemand verraad, schendt hij zijn eed en is hij ontrouw. Dat is het subjectieve individu laten heerschen over de objectieve kerk. Weshalve ze willen, dat zulk een *a.* zijn gevoelen binnen besloten muren openbaren zal aan zijn classis; *b.* Kunnen die zijn twijfel niet wegnemen, dat hij zijn bezwaar dan brengen zal bij de Synode-Provinciaal, *en inmiddels stil zitten,* d. w. z. zich vrijwillig schorsen in zijn ambt; *c.* dat, lost ook de Synode-Provinciaal zijn bezwaar niet op, het alsdan door deze als gravamen worde ingediend op de Synode-Nationaal; en *d.* doet ook die hem geen contentement, dat hij dan òf zelf uittrede òf door de Synode uit worde gezet" (90).

In Bijlage I van dit geschrift geeft Kuyper de tekst van de Verklaring van de commissie van advies van 1607, waarin onder punt twee de mogelijkheid van beroep van een meerdere op een mindere vergadering beslist wordt afgewezen. Kuyper bespreekt dit punt, als voor zijn onderwerp niet van direct belang, niet (117). Gezien de nadruk die hij legt op het beslissingsrecht der Synoden, was hij het er echter vermoedelijk wel mee eens.

§ 9. *Alleen Christus Souverein over de kerk. 1879—1883.*

Daar we thans een tijdstip in Kuyper's leven bereikt hebben, waarop zijn mening over het kerkrecht in hoofdzaken haar definitieve vorm heeft gekregen, zal in 't vervolg nog minder dan tot dusverre letterlijk geciteerd worden. Alleen zal telkens voor een reeks van jaren de meest typerende gedachte worden aangewezen. Het overige kan dan voor het systematische deel worden bewaard.

Met behoud van zijn verworven inzichten legt Kuyper in de jaren 1879—1883 grote nadruk op de uitsluitende souvereiniteit van Christus over de kerk. Alleen Christus geeft in de kerk de wet. Daarom deelt Kuyper in „De Heraut" van 2 Juli 1882 mee dat hij voortaan niet meer spreken zal van de autonomie der gemeenten. De kerkeraden hebben n.l. evenmin als de synoden wetgevende macht in de kerk.

Toch wil Kuyper wel erkennen dat Christus zijn souvereiniteit uitoefent door de dienst van mensen. Zijn wet moet tot uitdrukking worden gebracht in ordinantiën. Daartoe heeft echter geen enkel kerkbestuur volmacht, ook een kerkeraad niet. Dit recht bezitten alleen de kerken, hetzij op zichzelf, hetzij bondgenootschappelijk in classis of synode bijeen. („Heraut" 2-7-1882). De machtsvolheid namens de

Christus berust n.l. volstrekt niet bij de ambtsdragers, maar bij de gemeente, want 1. zij heeft het algemeen priesterschap der gelovigen; 2. zij draagt het kerkregiment, dat oorspronkelijk bij haar berust, op; en 3. zij ontving van Christus de dienaren en niet omgekeerd werd de gemeente aan de dienaren gegeven. Vandaar dat de gemeente het recht moet hebben om zelf de ambtsdragers te kiezen. („Heraut" 8-5-1881).

Kuyper waarschuwt er intussen tegen dit alles Independentistisch te verstaan. De ouderlingen hebben maar niet uitsluitend de beslissingen der gemeente uit te voeren. Naar gereformeerde opvatting is het zo dat de kerkeraad het door God ingestelde orgaan is om de macht der regering die bij de kerk berust, uit te oefenen. Dit brengt echter wel mee dat de gemeente steeds in levend contact met de kerkeraad moet blijven, en de kerkeraad niet luthers-episcopaal buiten haar om over haar als een onmondige mag beslissen. („Heraut" 17-6-1883).

De machten in de kerk zijn niet heersende maar slechts bedienende machten. Ongetwijfeld zijn er in de kerk pastores en doctoren aangesteld die macht hebben en daarom zo citeren als bevelen en vonnissen kunnen. Maar die macht bezitten ze omdat ze het Woord van Christus prediken en omdat ze door de kerk daartoe zijn aangesteld. Brengen ze dus het Woord niet of hebben ze geen behoorlijke aanstelling, dan kunnen ze niet dwingen. Het zijn dan ook geen over ons gestelde machten die we naar analogie van Rom. 13 steeds moeten gehoorzamen. („Heraut" 12-12-1880).

Wat hierboven van de kerkeraden gezegd werd, past Kuyper eveneens toe op de classen en synoden. Daar Jezus alleen souverein in de kerk is en Hij bij de uitoefening van die souvereiniteit als orgaan slechts de gemeenten bezigt, is een centraal bestuur over meerdere kerken volkomen uitgesloten. („Heraut" 28-5-1882). Wel kunnen er classes en synoden zijn, maar de macht die deze bezitten is hun niet door God gegeven, doch door de kerken aan hen toevertrouwd en daarom bedienend, niet heerschappijvoerend. Gaat een synode tegen Gods Woord in, dan moet haar derhalve de macht ontnomen worden. Van gehoorzaamheid aan een synode kan nooit sprake zijn, („Heraut" 30-3-1879) en daarom van het opzeggen van die gehoorzaamheid evenmin. Men kan beter spreken van het opzeggen van het contract, want een synode is een verbinding van gelijken. („Heraut" 24-12-1882).

Ook hier dreigt echter gevaar van de zijde van het Independentisme. Dit toch leert dat men wel vergaderen kan met deputaten van andere congregatiën maar dat dit niet hoeft en nooit bindt. Het ziet dan echter voorbij dat alle locale kerken openbaringen zijn van éénzelfde kerke Christi en daarom die saamhorigheid zoveel doenlijk moeten

openbaren. Er *moeten* classes en synoden optreden en deze moeten *met macht* bekleed zijn. Maar dit is een macht die niet rechtstreeks van Christus op de classes en synoden afdaalt, maar een macht die door de kerkeraden aan de classes, en door de classes aan de synoden is verleend, zodat dus de synode *onder* de classes en de classis *onder* de kerkeraden staat („Heraut" 24-6-1883). Vandaar dat de leden der synode een lastbrief moeten hebben en naar lastbrief moeten stemmen („Heraut" 25-6-1882 en 17-6-1883). Het ambtsdrager-zijn als zodanig maakt iemand immers nog geen synodelid.

L. Oranje Czn, die in zijn brochure „Het Gezag in de kerk van Christus" (32/3) Kuyper's "Heraut"-artikel van 24-6-1883 bespreekt, interpreteert dit aldus dat Kuyper hier wel uitspreekt dat de *gezagsdragers* opkomen uit de kerken, maar er geen ogenblik aan denkt te beweren dat het *gezag* zelf der synoden van de kerkeraden afkomstig is. Hierin ligt dit ware element dat Kuyper erkent dat de kerkeraden hun gezag ontlenen aan de gemeente en deze weer aan Christus. Maar zo bedoelt Oranje het niet, hoewel overweging van heel Kuypers denkwijze, zoals die *in deze paragraaf* aan het licht kwam, toch tot geen andere conclusie kan leiden. Dat de synoden hun gezag *rechtstreeks* van Christus ontvangen zegt Kuyper met geen woord.

Oranje heeft intussen volkomen gelijk als hij er de aandacht op vestigt dat volgens Kuyper de synoden wel degelijk macht hebben. Wanneer dan ook C. Veenhof in zijn in § 1 genoemde publicaties allerlei citaten uit Kuypers werken bijeenbrengt, die de gedachte bevatten dat de synoden slechts macht hebben door overdracht en daarom onder de kerkeraden staan, geeft hij een onvolledige en daarom eenzijdige voorstelling van Kuypers mening. Evengoed als Kuyper erkent dat de ambtsdragers in de plaatselijke kerk, hoewel hun macht uit de gemeente afkomstig is, macht hebben om te citeren, te bevelen en te vonnissen, stemt hij dat ook van de synoden toe. In zijn strijd tegen de organisatie van 1816 kwam de vermelding hiervan Kuyper niet zo goed van pas, hoewel er toch genoeg uitlatingen zijn waar dit in ligt; en in later jaren heeft hij het herhaaldelijk verdedigd door op de voorgrond te stellen dat de synodeleden weliswaar gelastigde afgevaardigden zijn maar dat de synoden toch tegelijk beschouwd moeten worden als uitgebreide Kerkeraadsvergaderingen wier bevoegdheden in geen geval minder zijn dan die van een gewone kerkeraadsvergadering. In het vervolg zal dit nog wel nader blijken.

§ 10. *Het Tractaat van de Reformatie der Kerken. 1883.*

Van onderscheidene zijden, bijv. door L. Oranje (a. w. 32), is op-

gemerkt, dat men zich, om Kuypers opinie te leren kennen, bij voorkeur niet moet verdiepen in zijn persarbeid, omdat deze niet altijd weloverwogen kon zijn en te veel bepaald werd door de omstandigheden van de dag. Nu valt het met dat overwogene van Kuypers Herautartikelen gewoonlijk nog al mee, daar ze doorgaans de neerslag zijn van een studie waarmee hij zich juist bezighield. En anderzijds is het zo dat ook in een meer stelselmatige uiteenzetting met name onderwerpen die slechts zijdelings ter sprake komen nimmer volledig en steeds vanuit een bepaald gezichtspunt worden besproken. Vooral indien Kuypers perswerk in zijn geheel wordt onderzocht kan op grond van de aangevoerde argumenten een beroep daarop niet als ongeoorloofd worden beschouwd. Maar natuurlijk mogen Kuypers meer systematische werken niet over het hoofd worden gezien en daarom zullen we thans ook een en ander meedelen van hetgeen in zijn speciale kerkrechtelijke studie, het „Tractaat van de Reformatie der Kerken", voor ons onderwerp van belang is.

Ook in dit werk staat voorop dat alleen Christus Koning is over de kerk (§ 9). Deze heerschappij oefent Christus uit, deels rechtstreeks, deels door mensen. Grondleggend deed Hij het tweede door de bekendmaking van zijn Woord, waaraan dan ook alle latere instrumentele dienst van mensen is gebonden (§ 10).

Christus formeert de zichtbare gestalte der kerk door de gelovigen onder leiding van het ambt. Voor kerkstichting is de enkele wilsdaad van gelovigen onvoldoende. Conformatie aan de door Christus verordende formatie is mede eis, wat inhoudt dat men gebonden is aan de verordende ambten. Het is dan ook *niet* zo — en hier spreekt Kuyper daarover toch wel een bij hem nieuwe gedachte uit — dat de gelovigen iets van hun macht op de speciale ambtsdragers overbrengen. Zij wijzen die slechts aan en van Godswege worden ze daarop met macht bekleed (§ 13). Feitelijk oefent Christus zijn gezag instrumenteel uit door de kerk als geheel, maar daartoe schonk Hij aan de kerk de ambten als organen (§ 20). Als zodanig moet allereerst genoemd worden het ambt aller gelovigen (§ 26), maar daarbij zijn toch ook gesteld de bijzondere ambten van de Dienaar des Woords (§ 22), Ouderlingen (§ 23), Doctoren (§ 24), en Diakenen (§ 25). En de gelovigen èn de dragers van de bijzondere ambten ontvangen dus hun gezags-opdracht van de Koning. Hun gezag is derhalve ook geen overhoogheid maar bedienend. Geestelijk streng monarchaal, zijnde een koninkrijk onder het absolute koningschap van de Christus, is de kerk dus in het zichtbare beslist democratisch, maar voor haar bewerktuiging aan de aristocratische vorm gebonden (§ 18).

De plaatselijke kerk is de primaire openbaring van de gemeente

van Christus (Hand. 17 : 26); de classes en landskerken ontstaan eerst secundair door foederatie van deze locale kerken. Deze foederatie is intussen niet aan willekeur overgelaten, maar beschikt in het bestel van woningen en steden, in de eenheid van een gemeenschappelijk verleden, in de drang der liefde en der gemeenschap en bovenal gegrond in de eenheid van het lichaam van Christus (§ 15). Onmisbare grondslag er voor is eenheid van belijdenis (§ 32). Gaat die grondslag ontbreken, dan mag het kerkverband weer worden verbroken (§ 57).

Zowel G. G. Gijben in ,,Dankbaar maar niet voldaan. Beschouwingen over en n. a. v. het Tractaat van de Reformatie der Kerken van Dr A. Kuyper" (Kampen, 1884, 89-91) als Hel. de Cock in ,,De Chr. Geref. Kerk en de Nederd. Geref. Kerken (Doleerenden) in hunne overeenstemming en in hun verschil", hebben de mening uitgesproken dat Kuyper het kerkverband te veel veronachtzaamde. Daarvan is echter geen sprake, zoals uit het meegedeelde blijkt. Gijben zelf heeft dit trouwens blijkens zijn ,,Tweeërlei Physiognomie of de verhouding tusschen de Christelijke Gereformeerden en de doleerende Gereformeerden" (Amsterdam, 1887, 45) helder ingezien en merkt dan terecht op: ,,dat het Tractaat is geschreven met een practisch doel, ter verdediging van de vrijheid, die de plaatselijke Hervormde kerken in Christus mogen hernemen, ter ontnuchtering en terechtbrenging van zoovelen, die zich nu lange jaren door de Synodalen lieten diets maken, dat alle gemeenten van het Nederlandsch genootschap als ijzeren bouten op schier onverbrekelijke wijze aan elkaar geklonken zaten". Deze opmerking is 't ook thans nog waard ter harte genomen te worden.

Intussen bevat het Tractaat toch nog verscheidene passages waarin voor het kerkverband beslist wordt opgekomen. Om te beginnen kan er op worden gewezen dat Kuyper van oordeel was dat alle beslissingen, door een classis of synode genomen, feitelijk beslissingen zijn van de kerkeraden, omdat classis en synode gemeenschappelijke vergaderingen zijn van verscheidene kerkeraden (§ 31). Daarbij komt nu dat zijns inziens de kerk *gezag* heeft, wat inhoudt dat ze niet slechts aanraadt, vermaant en poogt te winnen, maar ook macht ontving om te *binden*. Combinatie van deze beide stellingen voert tot de conclusie dat ook de synoden, als gecombineerde kerkeraadsvergaderingen, dit bindende gezag bezitten. Dit spreekt Kuyper dan ook met zoveel woorden uit. Zo wijst hij er op dat de Heilige Geest, die de band legt tussen Koning Jezus en het kerkelijk ambt op aarde, beter en krachtiger werkt in de organische vergaderingen der ambtenaren van Koning Jezus en hij stelt in dit opzicht kerkeraad, classis en synode op één lijn. Zulke organisch saamgekomen vergaderingen representeren

de macht van Christus over heel zijn kerk, 't zij locaal, 't zij streeksgewijze of landelijk. Ze zijn wel niet onfeilbaar, zoals Rome leert, maar staan toch hoog in geestelijke autoriteit boven alle particuliere conferentiën (§ 12). Het is de fout van het Independentisme te menen dat de deputatie van meerdere kerken nooit classicaal of synodaal *gezag* over de enkele kerken kan uitoefenen, en de gereformeerden hebben daartegenover dan ook terecht volgehouden dat het gezag van Christus over heel zijn kerk gaat en dat dus ook de tucht van meerdere kerken noodzakelijk is om de enkele kerken te houden in de paden des Woords (§ 19). Een kerkverband *bindt*. Kerken in zulk een verband levende, zijn niet meer vrij in haar beweging. Ze leven onder gemeenschappelijke regelen, en staan onder de macht van gemeenschappelijk geconditioneerde vergaderingen in classis en synode (§ 57).

Vraagt men nu ten slotte wat Kuyper precies tot de bevoegdheden der meerdere vergaderingen rekent, dan kan daarop geen volledig antwoord worden gegeven. Wanneer hij bijv. zegt dat de tucht „ten principaalste door den kerkeraad over de gemeenteleden en door de classes over dolende kerken" moet worden uitgeoefend, ligt daar zeker in dat dit in de meest oorspronkelijke zin de taak van kerkeraad en classis is, maar toch ook dat zich gevallen voordoen waarin de synoden hierbij op moeten treden (§ 30). Welke gevallen dit zijn wordt echter niet gezegd. Vermoedelijk denkt Kuyper allereerst aan gevallen waarin kerkeraad en classis de zaak niet af kunnen of willen doen en is hij in 't algemeen van oordeel dat zulke kwesties en bovendien gemeenschappelijke aangelegenheden tot de compententie der synoden horen. Als doel van het kerkverband noemt hij n.l.: „1° het uitspreken van de gemeenschappelijke belijdenis der kerken, en het behandelen van gravamina daartegen; 2° het regelen van den gemeenschappelijken eeredienst en leerdienst; 3° het onderhouden van weerkeerig toezicht op elkander; 4° het gemeenschappelijk verdedigen van de rechten der kerken tegenover derden; 5° het uitwijzen van geschillen tusschen de kerken onderling; 6° de verzorging van den Dienst des Woords, door het oprichten, indien noodig, van kweekscholen, het keuren van candidaten, het approbeeren van beroepene Dienaren en ontslaan van weggaande, enz.; 7° het regelen van den overgang van lidmaten uit de eene in de andere kerk, 't zij voor de bediening van den H. Doop, 't zij voor die van het H. Avondmaal, door dusgenaamde attestatie; en 8° het onderhouden van de gemeenschap door afvaardiging van deputaten naar elkanders vergaderingen" (§ 32).

Als tuchtmiddelen van het kerkverband tegen ambteloze personen kent Kuyper: „1° ontzegging van de benoembaarheid voor kerkelijke

ambten en betrekkingen; 2⁰ ontzegging van de Sacramenten; 3⁰ schorsing als lid, en 4⁰ eindelijk afsnijding" (§ 57). Weliswaar gaat het er in het verband van de geciteerde plaats over welke tuchtmiddelen aan een gedeformeerd kerkverband ten dienste staan, maar Kuyper zegt niet dat zulk een kerkverband zich dergelijke tuchtmiddelen ten onrechte toeëigent doch gaat er van uit dat een kerkverband deze bezit. We kwamen trouwens ook vroeger deze bevoegdheid der synoden reeds bij hem tegen.

Bij ambtsdragers is naast het genoemde ook schorsing en ontzetting uit het ambt mogelijk (§ 57).

Alles waarvan de regeling en beslissing aan de nationale synode is voorbehouden, kan noch mag door een synode-provinciaal worden te niet gedaan (§ 31), of algemener geformuleerd: een mindere vergadering heeft niet het recht te niet te doen wat een meerdere vergadering bepaalde. Nu kan zich echter het geval voordoen dat een particulier, een ambtsdrager of een kerkeraad voor God meent niet te mogen toegeven aan de eisen van het kerkverband. In zulke omstandigheden gaat de gehoorzaamheid aan Gods Woord boven de eisen, door het kerkverband gesteld, § 57). Zelfs de formulieren van enigheid immers binden nimmer de conscientie en blijven altijd examinabel aan de Heilige Schriftuur. Niettemin is het ook waar dat het niemand vrij staat in de kerk tegen die formulieren te leren. Er blijft dan ook niets anders over dan òf, na afgewezen gravamen, zich aan de uitspraak der kerk te onderwerpen, òf uit de kerk die men acht tegen Gods Woord in te gaan, te scheiden.

§ 11. *Oude denkbeelden in nieuwe woorden. 1884—1885.*

In de periode, onmiddellijk voorafgaande aan de Doleantie, doen zich geen nieuwe gezichtspunten in Kuypers uiteenzettingen voor. Ook nu stelt hij op de voorgrond dat alleen Christus Souverein is over de kerk. Zijn grondwet gaf Christus in zijn Woord. Ieder, die beveelt daar tegen in te gaan, van wat qualiteit hij ook zij, moet weerstaan („Heraut" 1-11-1885). Het staat ook niet aan de gebieder, maar uitsluitend aan de conscientie van de bevolene om uit te maken of een gebod met Gods Woord in strijd is („Heraut" 13-12-1885). In een goed geordende kerk behoort men intussen zijn bezwaren tegen de belijdenis in een gravamen op de classis, en via deze op de synode te brengen en onderwijl te zwijgen („Heraut" 15-6-1884).

De macht van Christus vloeit uitsluitend in de opzieners en door hen in de kerkeraad („Heraut" 6-12-1885). Uitgangspunt moet daarom steeds zijn de plaatselijke kerk, die geen onzelfstandig deel is van een

wereldkerk of landskerk („Heraut" 13-4-1884), maar ook niet mag worden ingeruild voor een willekeurige groep van vromen. De plaatselijke kerken, die in Christus één zijn, moeten zich daarvan ook bewust tonen door zich op eenparige voet in te richten en door, ter oefening van onderling opzicht en tucht, bij gemeen — niet opgelegd — accoord, samen te komen in classen en synoden („Heraut", 17-5-1885), waarin ze hun macht concentreren („Heraut" 6-12-1885, vgl. 13-12-1885). De macht der synoden vloeit dus nooit rechtstreeks uit Christus. Dat ware hierarchie en daarom per se verkeerd, maar zou kunnen worden verdragen zolang duidelijk bleek dat het Koningschap van Christus door die hierarchie werd erkend („Heraut" 11-5-1884).

§ 12. *Gehoorzaamheid aan Gods Woord gaat boven menselijke bevelen. De Doleantie. 1886.*

We zijn nu toegekomen aan de proef op de som. In het kerkelijk conflict te Amsterdam, waarvan Kuyper zonder twijfel de bezielende leider mag worden genoemd, kwam immers door daden vast te staan wat Kuyper beoogde. Omdat Kuyper wel leider der beweging van 1886 was, maar toch niet verantwoordelijk mag worden gesteld voor elke uitlating van dolerende zijde, zullen we alleen bespreken wat direct van Kuypers hand is.

Voor alle dingen moet er aan herinnerd worden dat de Doleantie te Amsterdam een feit is geworden na een procedure *over het beheer.* De kijk van Kuyper op de bevoegdheid der synode in zake dit beheer was n.l. een geheel andere dan die op haar bevoegdheid in zake geestelijke bestuursaangelegenheden. Een conclusie van wat hij over het beheer heeft gezegd tot een bestuurszaak en omgekeerd, is dus ongeoorloofd. Bovendien behoort men, wanneer men zich in een beheersprocedure op Kuyper wil beroepen, eerst na te gaan of de regeling van het beheer in zulk een geval wel gelijk is aan die van de kerk van Amsterdam in 1886. Eindelijk moet hier nog aan worden toegevoegd, dat Kuyper en de zijnen zich op 3 Nov. 1886 uitdrukkelijk bereid verklaard hebben tot een schikking in zake de beheers-regeling, mits ze slechts geen vrede behoefden te nemen met een kerkverband, dat anders bindt dan naar de autoriteit der H. Schrift (Laatste Woord tot de conscientie van de Leden der Synode, 22[2]), waarop echter door de Algemene Synode der Nederlandse Hervormde Kerk niet is ingegaan, zodat, al zou het waar zijn dat de Amsterdamse Kerkeraad t. a. v. het Beheer zijn bevoegdheden overschreden had (wat hier buiten beoordeling blijft), daarmee de Doleantie als daad van vrij-

making van een zich boven Gods Woord stellend kerkverband nog niet is veroordeeld, zoals o. a. S. Greijdanus („De Reformatie", 17e Jrg., 418) meent.

Dat Kuyper werkelijk een essentieel onderscheid maakte tussen de bestuurs- en de beheersaangelegenheden blijkt uit zijn met F. L. Rutgers opgestelde „Contra-Memorie in zake het Amsterdamsch Conflict" (34^2). Daar wordt n.l. onderscheid gemaakt tussen de qualiteit van Amsterdams kerkeraad als geestelijk bestuurscollege, als hoedanig hij zijn bevoegdheid ontleent aan het door Koning Jezus op zijn leden gelegd ambt, gelijk dit tot 1816 nader bepaald was door de kerkenorde van 1619 en sedert 1816 door de Synodale Reglementen en als hoedanig hij tot 1816 onder toezicht stond der Classis en na 1816 onder dat der hogere Besturen; en tussen de qualiteit van die kerkeraad als Gelastigde der Gemeente in zake het Beheer.

De leiders der Doleantie ontkenden dus allerminst dat de hogere Besturen de facto de macht bezaten om in *bestuurs*zaken in te grijpen in het leven ener plaatselijke kerk als de gronden hiervoor aanwezig waren en S. Greijdanus („De Reformatie" 17e Jrg., 417) beweert dus ten onrechte het tegendeel. Ook J. van Lonkhuyzen („G. T. T.", 38e Jrg., 517) ziet de door Kuyper c.s. gemaakte onderscheiding tussen bestuurs- en beheerszaken over het hoofd (zie V. H. Rutgers, De Doleantie en de Beheersquaestie in „De Reformatie van '86", 172 v.) en toch is deze onderscheiding van veel gewicht, want alleen van het Beheer hield Kuyper vol dat de Synode er niets over te zeggen had.

Ten aanzien van het Bestuur stelde hij het anders. Daarbij hield hij stellig vol dat appèl op het Woord Gods van alle menselijke inzetting, ordinantie of beslissing steeds aan elk vrij moet blijven en dat de beoordeling of zulk een inzetting of beslissing al dan niet met het Woord Gods bestaanbaar is niet door enige kerkelijke macht aan de consciëntie kan worden opgelegd, maar wortelen moet in eigen overtuiging. (Het dreigend Conflict, 57^2, vgl. Het Conflict gekomen I, 35). Maar daarbij erkende hij tegelijkertijd „dat in goeden kerkstaat het oordeel der kerken in haar wettige vergaderingen boven het oordeel van particuliere kringen van geloovigen of van den enkele staat". (Afwerping van het juk der Synodale Hierarchie, 13). Deze uitspraken schijnen met elkaar in strijd. Toch zijn ze dat niet. Want in het eerste geval gaat het over een slechte, in het tweede over een goede kerkstaat. Bij goede kerkstaat is de Geest des Heren in de kerkelijke vergaderingen, waardoor deze in betekenis ver staan boven de particuliere gevoelens; in tijden van kerkelijke ontreddering daarentegen kan de Geest uit de kerkelijke colleges wijken en komt de uitspraak van

velen der getrouwe belijders of ook van de enkele onder hen in haar recht te staan tegenover die der kerken (t. a. p.).

Het komt er dus op aan dat duidelijk aan het licht treedt óf de kerkstaat goed is of niet. Kuyper hecht er daarom aan een nauwkeurig onderzoek in te stellen naar de vraag of de kerkelijke rechtbanken met geestelijke meerderheid het oordeel der enkele gelovigen binden. In de Amsterdamse tuchtzaak is naar zijn gevoelen duidelijk aan het licht getreden dat dit in het kerkverband van 1816 niet het geval was. Hij wil niet te spoedig beslissen maar meent dat het in 1886 toch wel zonneklaar was dat dit kerkverband eigen verordeningen stelde boven Gods Woord en dat de vrijmaking der kerk dus niets anders was dan een breuk met kerkbesturen die in revolutie tegen hun Koning leefden.

§ 13. *Wij zijn geen Independenten. 1886—1887.*

Kuyper krijgt na de Doleantie van Hervormde zijde nog al eens het verwijt te horen dat hij Independentistisch gehandeld heeft. Bovendien blijkt dan al spoedig dat zijn denkbeelden niet geheel overeenkomen met die welke in de Christelijk Gereformeerde kringen leven: ook daar ziet menigeen hem voor Independent aan.

Om hiertegenover zijn positie af te bakenen begint Kuyper met te erkennen dat het ongetwijfeld zijn mening is dat een kerkeraad in het uiterste geval de vrijheid moet hebben om met het kerkverband te breken en dat elke regeling die dit onmogelijk maakt tegen Gods Woord is. Vandaar dat hij zich energiek verzet tegen het in de Christelijk Gereformeerde Kerk voorgestelde Reglement op het Beheer. Volgens dat Reglement immers moet een kerkeraad, die wegens breuk met het kerkverband geschorst en afgezet wordt (deze maatregelen vindt Kuyper blijkbaar vanzelfsprekend), ook de zaken van het Beheer onverwijld aan de Classis in handen geven. Op die manier blijft de gemeente geen baas over haar eigen goederen en wordt losmaking uit het kerkverband zeer bezwaarlijk („Heraut" 10-10-1886).

Maar aanstonds stelt Kuyper hier nu toch naast dat verbreken van het kerkverband slechts in uiterste noodzaak geoorloofd is. De kerken zullen er dan ook goed aan doen zich foederatief op zulk een voet te verbinden, dat het wispelturig haspelen van min wijze kerkeraden, met behoud van de mogelijkheid van losmaking zo het om de waarheid gaat, aan banden wordt gelegd en slechts kan geschieden op vaste bedingen („Heraut" 17-10-1886).

De plaatselijke *kerken* zijn n.l. *naar goddelijk recht* verplicht in verband met elkaar te treden („Heraut" 24-4-1887). Ze behoren meer-

dere vergaderingen te vormen, door welke vele kerken boven één kerk komen te staan („Heraut" 29-5-1887). En de enkele kerken moeten zich aan de besluiten van die meerdere vergaderingen onderwerpen omdat Gods Woord dit eist („Heraut" 19-6-1887), naar de regel dat de delen zich dienen te voegen naar het geheel („Heraut" 3-7-1887), altoos echter onder dit voorbehoud dat de genomen besluiten niet strijden met Gods Woord („Heraut" 4-9-1887) of de Gereformeerde beginselen van kerkrecht („Heraut" 19-6-1887). De kerken ontvangen van de meerdere vergaderingen dus maar niet adviezen, doch behoren zich krachtens Gods gebod naar Synodale besluiten te schikken („Heraut" 19-6-1887).

Intussen zijn de Synoden geen *besturen*. Dat zijn alleen de kerkeraden, want alleen daarin komen de ambtsdragers *krachtens* hun ambt samen en die zijn alleen door Christus ingesteld. De Classes en Synoden daarentegen zijn geen vergaderingen van ambtsdragers maar van *kerken*. Het afzonderlijk ambt van synodelid bestaat niet. De ambtsdragers die naar de classen en synoden worden afgevaardigd zijn ambtsdragers van gelijke qualiteit als hun mede-opzieners die daartoe niet zijn aangewezen. Ze zitten in de meerdere vergaderingen krachtens volmacht met een lastbrief als representanten van kerken („Heraut" 29-5-1887; 12 en 19-6-1887; 3-7-1887).

Kuyper kan zich denken dat men het zeggenschap der meerdere vergaderingen *besturen* wil noemen en acht dit op zichzelf een onschuldig woordenspel, dat hij echter om het gebeurde van 1816 niet aandurft („Heraut" 3-7-1887).

Tenslotte waarschuwt hij nog tegen de gedachte dat de Synodeleden niets hebben te doen dan volgens lastbrief te stemmen. Ze behoren een volmacht te ontvangen om in vrijheid te delibereren en te concluderen, mits in gebondenheid aan Gods Woord („Heraut" 12-6-1887).

(Wordt vervolgd).

*

DE BESTRIJDING VAN ISRAËLS VERKOREN KONING DOOR SAUL ALS VERWORPEN KONING

DOOR

Dr J. SCHELHAAS Hzn.

IV

De eerste pogingen van Saul om David uit de weg te ruimen onder het mom van toegenegenheid waren geheel mislukt. En toen hij voor de dag kwam met zijn plan David te doden liep de samenspreking met Jonathan uit op de eed, dat David niet van het leven zou worden beroofd. Het kwaad scheen dus bezworen. Maar reeds spoedig zou blijken, dat zelfs deze eed de koning niet zou weerhouden, David te belagen om hem te doden. Hij was op een hellend vlak en dan is zonder omkeer geen stilstand mogelijk.

De oorlog duurde voort. David trok uit, streed tegen de Filistijnen en bracht hun een grote nederlaag toe, zodat zij voor zijn aangezicht vluchtten. Hij bevocht dus opnieuw een overwinning op de vijand tot heil van het volk en tot steviging van de positie van de koning. Maar terwijl deze zege Saul ten goede kwam en hem moest verblijden, kon hij juist de overwinnaar niet zetten en werd zijn vrees, zijn jaloezie en zijn vijandschap slechts te sterker opgewekt.

De boze geest van Jahweh was over Saul toen hij in zijn huis zat met de lans in zijn hand, terwijl David op de citer tokkelde met zijn vingers. Toen poogde Saul David met de lans aan de wand te nagelen, maar deze ontweek Saul, zodat hij met de lans slechts de wand trof. Meteen ging David op de vlucht en hij stelde zich die nacht nog in veiligheid. Hij begreep, dat het de koning in zijn razernij toch ernst was met de aanval op zijn leven, hoewel nog niet tenvolle, want dan had hij zich immers ook in zijn eigen huis niet veilig gewaand. Gelukkig echter was Michal wakker en waakzaam.

Maar Saul zond boden naar Davids huis om hem te bewaken en hem dan in de morgen te doden [7]*). Michal, zijn vrouw, deelde echter aan David mede: Als gij u deze nacht niet in veiligheid stelt, wordt*

---

[7]) Het was blijkbaar ongeoorloofd des nachts een woning binnen te dringen. Men vgl. ook Richt. 16 : 2.

gij morgen gedood. En Michal liet David door het venster naar beneden [8]. *Daarna ging hij er vandoor en stelde zich in veiligheid.*

Michal stelde zich aan de zijde van haar man tegen haar vader. Uit liefde tot haar man waarschuwde zij hem tijdig en hielp hem bij zijn vlucht. Om tijd te winnen bedacht ze ook nog een list om Sauls boden om de tuin te leiden.

Michal nam de teraphim [9] *en legde die in het bed; een geitenharen weefsel spreidde* [10] *zij over zijn hoofd en bedekte hem met een kleed* [11]. *Toen Saul boden zond om David te halen zeide zij: Hij is ziek.* Aan de bedriegelijke vervanging van haar man door een beeld paarde zij een leugenachtig woord om haar man te helpen bij zijn ontvluchting.

Maar Saul nam met deze boodschap geen genoegen. Hij werd zozeer door hartstochtelijke vijandschap meegesleept, dat hij om de reden van ziekte geen uitstel van gevangenneming en van executie toestond. *Saul zond de boden om David te zien met de opdracht: Draagt hem op het bed naar mij toe om hem te kunnen doden. Toen de boden kwamen zie toen was de teraphim in het bed met het geitenharen weefsel over zijn hoofd.* Saul is bedrogen door zijn eigen dochter. Men kan voelen uit de wijze van tekening, hoe de auteur zich erin verlustigt, dat de boden en in hen Saul zo fijn door Michal's list beetgenomen zijn, al ligt de leugen voor Michal's rekening en wordt deze met geen enkel woord of aanduiding in bescherming genomen. Saul is natuurlijk verontwaardigd. Hij kan dit niet zonder meer laten passeren. *Saul zeide tot Michal: Waarom hebt gij mij zo bedrogen en mijn vijand laten gaan, zodat hij zich in veiligheid kon stellen?* Ook nu greep Michal weer naar het middel van de noodleugen om aan mogelijk gevaar te ontkomen en zich voor Saul te dekken. *Michal zeide tot Saul: Hij zei tegen mij: Laat mij gaan, anders dood ik u* [12].

---

[8]) Davids huis stond natuurlijk in de residentie Gibea. Het was vermoedelijk op de muur der stad gebouwd evenals het huis van Rachab te Jericho (Joz. 2 : 15).

[9]) De teraphim was het beeld van een huisgod. Michal zal daaraan wel geen afgodische eer bewezen hebben. In ieder geval zag zij er geen bezwaar in, het beeld te gebruiken om de schijn te wekken dat haar man te bed lag. En daardoor werd het beeld onteerd. Blijkbaar was de teraphim niet klein, omdat hij kon dienen als vervanging van David in het bed.

[10]) Wat met dit geitenharen weefsel bedoeld wordt is niet zeker. Het kan een soort *vliegennet* geweest zijn (men zie b.v. de woordenboeken van *Gesenius-Buhl* en van *König* sub voce), dat diende ter verberging van de trekken van het gelaat of hoofd. Het kan ook een weefsel geweest zijn, dat aan het beeld een baardig aanzien moest geven. Ook zijn er nog andere opvattingen.

[11]) Misschien trok Michal het beeld een gewaad aan. Maar het is evenzeer mogelijk, dat dit kleed over de teraphim werd uitgespreid om te verbergen, dat daaronder een beeld en geen man lag.

[12]) Letterlijk staat er: *waarom zou ik u doden?*

Bij Michal was het de natuurlijke liefde, die haar partij deed kiezen voor David haar man, bij Jonathan de liefde tot de geloofsheld, die in de eenheid des geloofs en der levenshouding haar grond vond. Michal maakte niet alleen van list maar ook van leugen gebruik om een goed doel te bereiken.

Onderwijl vluchtte David en stelde zich in veiligheid; hij kwam bij Samuël te Rama en vertelde hem al wat Saul hem had aangedaan. Hiermede is D a v i d s v l u c h t voor Saul begonnen. Saul stelde na zijn verwerping als koning hetgeen onder Gods toelating hem nog van het koningschap gebleven was in dienst van zichzelf tot bestrijding van het ware koningschap. Hij werd een tyran, die zijn macht misbruikte om de verkoren koning te achtervolgen. Hierdoor treedt aan de dag, dat de verwerping en val als koning medebrengt, de macht in dienst van de zonde in te zetten tot de strijd tegen God, het ware koningschap, de verkoren koning en de Koning der toekomst [13]). David moest door vernedering heen naar verhoging, door lijden tot heerlijkheid om daardoor te worden voorbereid voor de vervulling van het ware koningschap en om daarin af te beelden de gang van de grote Koning door lijden tot heerlijkheid.

David zocht allereerst zijn toevlucht bij Samuël, die hem tot koning had gezalfd. Hij ging aldus de goede weg en vond de juiste plaats, waar troost en bescherming is te vinden. Wel wordt ons niet medegedeeld, wat Samuël tot David gezegd heeft. Maar toch blijkt duidelijk, dat zijn aanwezigheid bij en contact met Samuël van bizondere betekenis is geweest.

Hij ging met Samuël en zij verbleven te Najoth [14]). Daar werd een vergadering van profeten gehouden onder leiding van Samuël. En in die vergadering werkte de Geest des HEREN op zulk een wijze, dat allen profeteerden. Zo werd ook David verkwikt door Gods gemeenschap en gesterkt in de zekerheid, dat God met hem zou zijn. Ook zou hij hier ondervinden, dat de profetie onaantastbaar en onoverwinnelijk is en dat zij in het wezen der zaak de ware beveiliging en bescherming biedt. Het woord Gods zal tegen alle macht der duisternis bestand zijn en de overwinning behalen.

Aan Saul werd bericht: Zie David is te Najoth bij Rama. Fanatiek

---

[13]) De bestrijding van de verkoren koning door de verworpen koning moet gezien worden tegen de achtergrond van de val des mensen, terwijl zij een gedeelte is van de grote strijd tussen het rijk der duisternis en het rijk des lichts en een afschaduwing van de ware en volkomen strijd, die de komende Koning strijden moet tot aan de volmaakte overwinning.

[14]) We lezen hier *Newajoth* en sluiten ons bij de opvatting aan, dat deze naam de betekenis zal hebben: *woningen, nederzetting.* Vermoedelijk hadden de profeten hier hun woningen bij elkander, zodat zij een nederzetting bij Rama vormden.

als hij was in zijn vervolgingswoede liet hij zich daardoor niet weerhouden om David verder achterna te zetten. *Saul zond boden om David gevangen te nemen. Toen zij echter de vergadering der profeten zagen profeteren met Samuël als voorganger aan hun hoofd, was de Geest Gods op de boden van Saul, zodat ook zij profeteerden.* Zij werden dus door de Geest Gods overheerst, tot Zijn tolken gemaakt, zodat zij niet meer dachten aan de volbrenging van hun opdracht, waartoe zij gezonden waren. De Geest Gods nam degenen, die David moesten gevangen nemen, gevangen en stelde hen tijdelijk in Zijn dienst, zodat David geen kwaad kon overkomen.

Maar door dit wonder Gods liet Saul zich niet afschrikken noch intomen. *Toen men Saul dit berichtte zond hij andere boden, maar ook deze profeteerden.* Tegen de Geest Gods was geen weerstand te bieden, Hij overwon de tegenstanders en beveiligde in die weg David. Maar ook deze wonderdaad bracht Saul niet tot andere gedachten noch tot een ander gedrag. Hij liet zich door niets weerhouden in zijn hartstochtelijke bestrijding van David. *Saul ging voort en zond de derde groep boden. Maar ook deze profeteerden.*

Dat tot driemaal toe zijn gezanten in profeten veranderd waren, bracht de koning zelfs niet tot bezinning. Hij bestreed zelfs de Geest Gods met inzet van zichzelf na deze overheersing van zijn gezanten door de Geest Gods, om David onschadelijk te kunnen maken. *Hij ging ook zelf naar Rama.* Hij wilde niet wijken voor Samuël noch zelfs voor de Geest Gods. Zijn boosheid was blijkbaar toegenomen in kracht en niets ontziende felheid. Maar juist in die weg zou hij eigen onmacht leren kennen en diep vernederd worden. *Toen hij gekomen was bij de grote waterput, die te Sechoe was, vroeg hij en zeide: Waar zijn Samuël en David? Het antwoord luidde: Te Najoth bij Rama! Zo ging hij vandaar* [15]*) naar Najoth bij Rama. Toen was ook over hem de Geest Gods; al voortgaande profeteerde hij tot hij te Najoth bij Rama kwam.* Ook hij werd dus door de Geest Gods overheerst en tot een profeet gemaakt, hoewel hij God bestreed en van Hem was vervreemd. Hij vermocht niets tegen de Geest Gods; de profetie was onaantastbaar ja legde zelfs op hem beslag [16]), en dat reeds vóór hij te Najoth gekomen was. Met een boos en onbekeerlijk hart moest hij toch spreken de woorden Gods. Hij kon David niet gevangen nemen, die door de profetie beschermd werd. Hier blijkt enerzijds de macht

---

[15]) We volgen hier de lezing van de Septuaginta.

[16]) Ook hier kan men zien, dat profetie en koningschap met elkander moeten samenstemmen. De profetie moet door de koning worden gehoorzaamd. Het ideaal is de eenheid der ambten, die eens zal openbaar worden in de beloofde Verlosser.

der profetie, de onverwinlijke almacht van de Geest Gods, anderzijds echter hoe boos en verstokt Saul reeds geworden was in zijn strijd tegen David, in zijn bestrijding van God en het ware koningschap. Omdat hij geen willig werktuig was van de Geest Gods, werd hij temeer door die Geest beheerst op zulk een wijze, dat zijn machteloosheid tot zijn schande openbaar werd. *Hij trok ook zelf* [17]) *zijn klederen uit en profeteerde ook zelf voor Samuël. En hij viel naakt* [18]) *neer die gehele dag en heel de nacht. Daarom zegt men: Is Saul ook onder de profeten?*

In zijn naaktheid door eigen hand lag de koning bewusteloos ter aarde en hij alleen. Hij had slechts zichzelf schande aangedaan. Hij kon niet nalaten te profeteren, zodat de Geest Gods volstrekt triumfeerde zowel in zijn spreken van de woorden Gods als in zijn onbeheerst gedrag, waardoor hij zich ontblootte. Door de toevoeging: Daarom zegt men: Is Saul ook onder de profeten? worden wij herinnerd aan het eerste optreden van Saul als profeet. Toen was er algemeen verwondering over Sauls profetisch optreden, omdat men het van hem niet verwacht had, maar dit optreden strekte hem toch tot eer. Nu is het duidelijk, dat Saul de Geest Gods bestrijdt en toch genoopt wordt te profeteren. Thans is dus de vraag: Is Saul ook onder de profeten? verdiept en heeft zij een zeer speciale inhoud gekregen.

De bestrijder Gods onder de profeten, hoe is het mogelijk! Maar het is werkelijkheid, omdat God het meest onwillig werktuig weet te gebruiken als Zijn tolk. Hier is dan ook geen enkele tegenstrijdigheid met 1 Sam. 10 : 11. Integendeel, hier wordt op zeer fijne wijze de ontwikkeling van Saul gekenschetst als rijpend in de zonde en toch absoluut onderworpen aan Gods macht.

Nadat de profetie geheel naar haar aard — niet door wapengeweld n.l. maar door de werking van de Geest Gods — haar onweerstaanbare kracht had getoond, was het tijdstip voor David aangebroken om Samuël te verlaten en zijn omzwervingen aan te vangen. Toen de profetie zegevierend haar oppermacht zelfs over Saul persoonlijk had doen gevoelen, had zij voldaan aan de haar van God in deze omstandigheden verleende taak. David kon nu verder ook zeker zijn van de bescherming Gods, van de overwinning van het Woord Gods en Saul moest weten, dat hij een strijd voerde, die niets anders kon brengen

[17]) Het is de vraag, of we het hier zo moeten verstaan, dat ook de profeten hun klederen uittrokken. Het kan ook de bedoeling slechts zijn, de nadruk erop te leggen, dat de koning zulks deed, evenals zijn boden. Voor het optreden der profeten zie men ook G. Ch. Aalders, *De profeten des Ouden Verbonds*, blz. 7—9.

[18]) *Naakt* zal ook hier vermoedelijk wel betekenen: *zonder opperkleed*. Doch ook zo was de ontering duidelijk genoeg. Overigens is het mogelijk, dat hij meer dan zijn opperkleed uitgetrokken heeft.

dan nederlaag en ondergang. Het sprak vanzelf, dat David niet bij Samuël kon blijven, maar gelovend in de God der profetie zich moest onttrekken aan de macht van Sauls zwaard. Dat had David ook heel goed verstaan.

David vluchtte van Najoth bij Rama en trad voor Jonathan met de vraag: Wat heb ik gedaan? Wat is mijn overtreding en wat is mijn zonde jegens uw vader, dat hij mij naar het leven staat?

David wendde zich dus van de profeet tot de koningszoon, die met hem door banden van geloof en vriendschap innig verbonden was. Hij wilde weten van deze ingewijde, wat hij toch misdreven had, waarom hij voor de dood door Sauls hand moest vrezen. *Maar Jonathan zeide tot hem: Dat is helemaal niet zo, gij zult niet sterven! Zie mijn vader doet geen grote noch kleine zaak zonder mij in vertrouwen daarin te kennen, waarom zou mijn vader dan deze zaak voor mij verborgen houden? Dat is niet het geval!*

David kende echter op dit punt de koning beter dan zijn eigen zoon. Hij had wel bemerkt, dat het Saul, hoezeer hij in zijn waanzin de lans naar hem geslingerd had, ernst was hem van het leven te beroven. Daarom koos hij de meest krachtige vorm om aan zijn gedachte uitdrukking te geven. *David zwoer nog daarbij en zeide: Uw vader weet maar al te goed, dat ik bij u in de gunst sta, en denkt daarom: Jonathan moet dit niet weten, ánders is hij er maar bedroefd om. Maar ongetwijfeld, zo waar Jahweh leeft en zo waar gij leeft: er is slechts één schrede tussen mij en de dood.*

David toonde hierdoor een goede psychologische kijk op Saul te hebben, terwijl hij beeldend en kernachtig uitdrukte, hoe dicht het doodsgevaar bij hem was. De zoon des konings was wel niet overtuigd maar moest toch erkennen, dat David gelijk zou kunnen hebben, en wilde daarom gaarne zijn medewerking verlenen om de zaak tot helderheid te brengen. *Jonathan zeide tot David: Wat gij verlangt zal ik u doen. Toen zeide David tot Jonathan: Zie morgen is het nieuwe maan, dan moet ik beslist aanzitten met de koning om te eten. Geef mij verlof dan zal ik mij verbergen in het veld tot overmorgenavond. Als uw vader mij dan zoals zeker het geval zal zijn mist, dan moet gij zeggen: David heeft mij dringend verzocht zich naar zijn stad Bethlehem te mogen spoeden, want daar is het het jaarlijks offer voor heel het geslacht. Als hij dan zegt: Het is goed, dan betekent dat vrede voor uw knecht. Maar ontsteekt hij in hevige toorn, weet dan, dat het kwaad van zijn kant ten volle besloten is, en doe weldadigheid aan uw knecht, want gij hebt uw knecht met u in een verbond van Jahweh gebracht. Heb ik echter werkelijk schuld, dood* g ij *mij dan, waarom zoudt gij mij in dat geval toch tot uw vader brengen?*

Jonathan zeide: Denk toch geen ogenblik, dat ik als ik zou weten, dat het kwaad van de zijde van mijn vader ten volle besloten is, dit u niet zou komen vertellen! Daarom zeide David tot Jonathan: Wie zal het mij mededelen, indien [19]) *uw vader u bars antwoordt? Jonathan zeide tot David: Kom laten we naar buiten gaan het veld in. Zo gingen zij met z'n beiden het veld in. Toen zeide Jonathan tot David: Bij Jahweh, de God Israëls, wanneer ik morgen of overmorgen omstreeks deze tijd mijn vader uitvraag en zie het staat er voor David goed voor, en ik u dit niet bericht en in vertrouwen openbaar, doe Jahweh Jonathan zo en zo doe Hij daartoe. Dunkt het echter mijn vader goed u kwaad te doen, dan zal ik het u in vertrouwen onthullen en u verlof geven ongedeerd weg te gaan. En Jahweh zij met u, zoals Hij met mijn vader geweest is. Zult gij niet, als ik dan nog leef, zult gij dan niet mij de gunst van Jahweh bewijzen, dat ik niet sterf? En zult gij dan niet uw gunst afsnijden van mijn huis tot in eeuwigheid, ook dan niet, wanneer Jahweh de vijanden van David allen van de aardbodem afsnijdt? Zo sloot Jonathan een verbond met het huis van David met de wens, dat Jahweh het zou eisen van de hand van de vijanden van David. Ja Jonathan ging voort David te laten zweren in zijn liefde voor hem, want hij had hem lief als zichzelf.*

Jonathan zag blijkens zijn woorden in David de toekomstige koning en de stichter van het blijvende koningshuis. Omdat hij de HERE liefhad, de ware Koning verwachtte en het ware koningschap beminde, kon hij David als koning erkennen en van eigen aanspraken geheel afzien. Hij had David lief als zichzelf, achtte de ander uitnemender dan zichzelf, stelde David boven zich om der wille van het naar Gods wil aan David toekomende koningschap, dat zijn wezen en vervulling zou vinden in de grote Koning der toekomst.

Jonathan, de kroonprins, wiens rechten en voorrechten naar aardse maatstaf gemeten in het geding waren, trad vrijwillig terug voor David, verloochende zichzelf door het geloof in God uit liefde tot de Koning der gerechtigheid en uit haat tegen de vijanden van David, die hij zag als vijanden van de HERE. Slechts bedong hij in het verbond met David, dat deze hem en zijn huis de gunst des HEREN zou bewijzen.

Welk een tegenstelling wordt hier openbaar tussen Saul en Jonathan! Saul had zichzelf lief, zocht zichzelf, streefde naar eigen eer, macht en voordeel, en bestreed daarom in bittere vijandschap David en in hem de HERE en het ware koningschap.

Jonathan had David lief als zichzelf en beminde hem als de aangewezen koning, die het ware koningschap naar Gods wil zal dragen en

[19]) We volgen hier de lezing van de Septuaginta.

de dynastie vestigen, waaruit de Koning der gerechtigheid zal voortkomen. In edele zelfverloochening wordt hij door geen mensenkind overtroffen! Hij stelde de zaak des HEREN boven alles en maakte daaraan dienstbaar ook wat hem zelf dierbaar en begerenswaardig was. Dat kan slechts door het geloof in Hem, Die komen zal om Zich te stellen in de plaats van Zijn volk tot hun verlossing en behoud en daartoe Zich Gode onstraffelijk zal opofferen.

Na de verbondssluiting onder ede keerde Jonathan weer terug tot de zaak, die David met hem had samengebracht. *Jonathan zeide tot hem: Morgen is het nieuwe maan. Dan zult gij gemist worden omdat uw plaats ledig zal blijven. Tot de derde dag moogt ge heel wel*[20]) *afdalen, maar gij moet naar de plaats, waar gij u verborgen hebt, komen op de werkdag*[21]) *en blijven naast de steen Ezel*[22]). *Ik zal dan drie van deze pijlen zijwaarts schieten alsof ik op een doel richt. En zie dan zend ik de jongen met de opdracht: Ga de pijlen zoeken! Als ik uitdrukkelijk tot de jongen zeg: Let op, de pijlen liggen aan deze kant van u, neem ze, kom dan, want dat betekent vrede voor u en er is niets zo waar Jahweh leeft. Maar als ik tot de jongeling zeg: Let op, de pijlen liggen verder dan gij, ga dan, want dan zendt Jahweh u weg. Wat echter de zaak betreft die gij en ik samen besproken hebben, zie Jahweh is (getuige) tussen u en mij tot in eeuwigheid. Toen verborg David zich in het veld. Toen het nieuwe maan was zette de koning zich aan de dis om te maaltijden. De koning nam zijn plaats in naar vaste gewoonte*[23]), *de plaats aan de wand. Jonathan verscheen*[24]) *ook en Abner zette zich naast Saul, maar de plaats van David bleef ledig. Die dag zeide Saul er echter niets van, want hij dacht: Hem is iets overkomen, zodat hij niet rein is. Hij is vast niet rein*[25]). *Toen echter de volgende dag, de tweede nieuwemaandag,*

[20]) Hier zijn tekst en vertaling niet helemaal zeker.

[21]) Vermoedelijk wordt bedoeld de eerste gewone dag na de beide feestdagen, maar zeker is dit niet.

[22]) Misschien moet in plaats van *naast de steen Ezel* gelezen worden: *naast die steen daar.*

[23]) Nog steeds is in het Oosten de plaats aan de wand de plaats van het hoofd van de dis.

[24]) In de Hebr. tekst staat: *Jonathan stond op.* Verschillende geleerden lezen op grond van de Septuaginta *wajeqaddēm* en vertalen dit aldus: *hij zat tegenover hem.* Deze vertaling is geheel onzeker, terwijl de lezing een conjectuur is. Daarom geef ik er de voorkeur aan, de lezing van de Hebr. tekst te volgen. Het hier gebezigde werkwoord kan praegnant de zin hebben: *verschijnen.* En deze vertaling ligt hier voor de hand, omdat een tegenstelling kan zijn bedoeld met Davids wegblijven.

[25]) De maaltijd op de Nieuwemaandag hield natuurlijk nauw verband met gebrachte offeranden. Vandaar dat vereist was, dat men levitisch rein was. Dat deze maaltijd een offermaaltijd was, vindt ook steun in het feit, dat David sprak van het jaarlijks offer van zijn geslacht. De ceremoniële wetsbepalingen werden in Sauls dagen nogal streng gehandhaafd en gehoorzaamd.

Davids plaats ook ledig bleef, zeide Saul tot zijn zoon Jonathan: Waarom is de zoon van Isaï noch gisteren noch heden aan de maaltijd gekomen? Aangezien onreinheid niet meer de reden van Davids afwezigheid kon zijn, wilde de koning nu weten, waarom de door hem belaagde dienaar wegbleef. Hij richtte zich tot Jonathan, omdat hij wel wist van de vriendschapsbetrekkingen tussen Jonathan en David. Mogelijk was ook Jonathan de aangewezene tot wien men zich om verlof had te wenden. Saul wilde blijkbaar de naam van David niet meer noemen. Om zijn afkeer te tonen noemde hij hem smadelijk de zoon van Isaï. Maar juist daardoor trad zijn afkomst uit het geslacht, waaruit de Messias zou voortkomen, opnieuw in het licht.

Jonathan antwoordde Saul: David heeft mij dringend vrij gevraagd voor Bethlehem. Hij zeide: Laat mij toch gaan, want wij hebben familieoffer in de stad en mijn broeder heeft zelf het mij bevolen. Laat mij daarom als ik mij in uw genegenheid mag verheugen toch vrij om mijn broeders te zien. Daarom is hij niet aan de tafel van de koning gekomen.

Met deze reden, die hij op verzoek van David als excuus voor Davids afwezigheid opgaf, was Saul in het geheel niet tevreden. Al klonk deze leugen nog zo aannemelijk, Saul was om Jonathans antwoord zeer verbolgen. *Sauls toorn ontstak tegen Jonathan en hij zeide tot hem: O gij geheel verkeerde en wederspannige!* [26]) *wist ik het niet dat gij de zijde van de zoon van Isaï gekozen hebt tot uw eigen schande en tot schande van de schaamte uwer moeder? Want zolang de zoon van Isaï op de aardbodem leeft zult gij noch uw koningschap bestand hebben. Laat hem derhalve tot mij brengen, want hij is een kind des doods.*

In zijn toorn smaadt de koning zijn zoon om diens houding jegens David. Scherp formuleerde hij zijn beschouwing van de situatie. David staat Jonathan in de weg, hij zal hem als hij in leven blijft het koningschap doen ontgaan, daarom moet de zoon van Isaï van het leven beroofd worden. De strijd tegen David is dus de strijd tegen het ware koningschap en vóór eigen dynastie tegen de wil en het woord Gods, tegen Gods verkiezing en beschikking.

Jonathan, die het ware koningschap beminde, kwam op voor gerechtigheid en waarheid. *Jonathan antwoordde zijn vader Saul en zeide tot hem: Waarom moet hij gedood worden? Wat heeft hij gedaan?*

[26]) Eigenlijk staat er: *zoon der verkeerde* (of *der verkeerdheid*) *der wederspannigheid. Zoon van* betekent dikwijls *behorend tot* of iets dergelijks. Zoon der verkeerde of verkeerdheid betekent derhalve: *echt verkeerde*. De tweede genitivus *der wederspannigheid* biedt nog versterking van hetgeen reeds gezegd is. Jonathan is een echt verkeerde en wederspannige.

Deze vragen van Jonathan stelden zo scherp mogelijk in het licht, dat des konings vijandschap ongemotiveerd was. Omdat de koning hierop geen behoorlijk en steekhoudend antwoord kon geven, werd hij temeer geprikkeld. Een bedreiging nam de plaats in van de argumentatie. *Saul slingerde de lans naar hem om hem te slaan.* De liefde van de vader waakte echter nog wel over het leven van de zoon, zodat de lans geen doel trof en het bij een bedreiging bleef. *Jonathan wist nu, dat het ten volle bij zijn vader besloten was David te doden. Jonathan stond van tafel op in gloeiende toorn en at op de tweede nieuwemaandag geen brood, want hij was om David bedroefd, omdat zijn vader hem smadelijk bejegend had.*

In de ochtend ging Jonathan naar buiten het veld in volgens de afspraak met David met een kleine jongen bij zich. Hij zeide tot zijn jongen: Loop hard, zoek toch de pijlen, die ik afschiet. Nauwelijks was de jongen hard weggelopen of hij schoot een pijl af over hem heen. Kwam de jongen bij de plaats van de pijl, die Jonathan afgeschoten had, dan riep Jonathan de jongen achterna en zeide: Is niet de pijl verder weg dan gij? Verder riep Jonathan de jongen nog na: Maak voort, haast u, sta niet stil! De jongen van Jonathan raapte de pijl op en kwam (ermee) tot zijn heer. Maar de knaap wist van niets, slechts Jonathan en David wisten van de afspraak. Daarop gaf Jonathan zijn gereedschap aan de jongen, die bij hem was en zeide tot hem: Ga heen breng dit in de stad. Nadat hij zo duidelijk als mogelijk was David had laten weten, dat Saul het op zijn leven gemunt had waarom hij een vluchtend bestaan zou moeten leiden, wilde hij toch zich de mogelijkheid verschaffen, nog een kort onderhoud met David te hebben om afscheid van elkander te nemen. De jongen, die hij eerst had meegenomen voor het afgesproken doel en om onopvallend de stad te kunnen verlaten, moest nu zijn verblijf in het veld dekken door het brengen van het gereedschap in de stad.

Toen de jongen weggegaan was, kwam David te voorschijn van de Zuidzijde, viel op zijn aangezicht ter aarde en boog zich driemaal neer. Zij kusten elkander en weenden met elkander, totdat David in schreien uitbarstte.

En Jonathan zeide tot David: Ga in vrede nu wij beiden in de naam van Jahweh gezworen hebben: Jahweh zij (getuige) tussen u en mij en tussen uw nakomelingschap en mijn nakomelingschap tot in eeuwigheid. Daarna stond David op en ging heen en Jonathan kwam in de stad.

Zo scheidden deze vrienden van elkander, terwijl een eed tussen hen bestond, die zowel hen als hun geslacht betrof. De HERE zou over dit verbond waken en Zijn straf doen gevoelen, als het ooit gebroken werd. *(Wordt vervolgd)*

BOEKBEOORDELING

Dr Can. W. A. Nolet, O.P. *Marnix als Theoloog*. Amsterdam 1948, 282 blz. (prijs *f* 9.—).

Dit werk draagt het stempel van grote vlijt en volharding, van zeer brede en grondige studie. De schrijver dient het aan als een historische inleiding, omdat hij zich „zeer bewust" beperkt heeft tot Marnix' „vroege levensjaren", zich daarbij onthouden heeft van een gedetailleerde beoordeling van zijn werken en toch meent iets geleverd te hebben wat van betekenis is ook voor de beoordeling van Marnix' latere auteurswerkzaamheid. Zijn bedoeling is geweest, de weg te banen voor een „historisch" oordeel over de vraag, of de heer van St Aldegonde, die door vrijwel alle niet-Roomse beoordelaars in de nieuwere tijd, ook als theoloog geprezen wordt, die lof verdient.

Een eerste uitvoerig hoofdstuk over het kenmerkende in de Godgeleerde wordt geheel gewijd aan de kwestie, wat men alzo verstaan heeft en wat men moet verstaan onder een theoloog. Hoezeer aanstonds in dit begin een grote belezenheid aan de dag treedt en veel wetenswaardigheden worden naar voren gebracht en hoezeer wij het waarderen, dat Kuyper en Bavinck als kroongetuigen voor de opvatting in Gereformeerde kringen optreden, het komt ons toch voor, dat in het kader van het werk te veel plaats aan dit punt wordt ingeruimd. Te meer, omdat aan het slot van het hoofdstuk de schrijver toch doet uitkomen, dat hij als toetssteen zal gebruiken en wil gebruikt zien de door hem in aansluiting aan andere Roomse mannen van wetenschap aangegeven bepaling: Theologie is het methodisch, kritisch gewaarborgd en systematisch geordend kennen, van hetgeen men als door God geopenbaard aanvaardt.

Waartoe al die omhaal, die bovendien nog te simplistische en te generaliserende conclusies bevat over het gebruik door gereformeerden en humanisten van de benaming theoloog?

Het volgende hoofdstuk laat achtereenvolgens de revue passeren auteurs, uit de vorige en deze eeuw, die Marnix uitdrukkelijk als Godgeleerde behandelen (Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink wordt hier een vrijzinnig theoloog genoemd!) en auteurs van de 16e eeuw tot heden, die over Marnix als godgeleerde niet in bijzonderheden uitweiden. In dit interessante, kritische overzicht wordt speciaal aandacht geschonken aan alle uitingen (in de loop der tijden ook door bewonderaars gedaan), die kunnen gebruikt worden om in twijfel te trekken of Marnix wel theoloog was in de aangegeven zin.

De schrijver meent te kunnen concluderen, dat heel de feitelijke rangschikking van Marnix onder de Godgeleerden een eenvoudig zich neerleggen is bij de daad van Verheidenius, die aan de heer van St Aldegonde een plaats zou gegeven hebben in zijn Imagines et elogiae praestantium

aliquot theologorum (1602) alleen omdat hij behoorde tot de in 't oog lopende bestrijders van de Roomse Antichrist.

Dit overnemen van Verheidenius' oordeel (al dan niet zonder zijn grond) zou via Bayle's Dictionnaire historique et critique bijzonder in de achttiende eeuw en later algemeen geworden zijn.

Afgedacht van de vraag, of de schrijver wel recht laat wedervaren aan Verheidenius, die Marnix toch ook noemt ingenio, *eruditione* vir insignis en o. m. wijst op zijn studium secrarum litterarum en het magnum divinum opus van zijn Bijbelvertaling, wordt het post hoc o. i. hier toch te veel omgebogen naar het propter hoc.

In het derde hoofdstuk wordt Marnix' studententijd onder de loupe genomen, en tegenover degenen, die de voorstelling hebben gegeven, dat hij van meet af zich ook op de theologie had toegelegd, met tal van argumenten zoveel mogelijk bewezen, dat te Leuven, Parijs, Dole en Padua de klassieke letteren, de rechtswetenschap en al wat hem kon vormen tot een veelzijdig, humanistisch aristocraat en hoveling Marnix' bijzondere belangstelling had.

De schrijver heeft, dunkt ons, niet genoeg gerekend met de factor, dat in Marnix' tijd misschien nog meer dan nu niet zo weinig studiosi in „profane" vakken, intense aandacht wijdden aan theologische problemen, zich daar gaarne in verdiepten, en met hun algemene wetenschappelijke aanleg en vorming het in onderdelen soms verder brachten dan de „mannen van het vak".

De suggestie van de schrijver, dat Marnix gedurende de jaren van zijn studie in Genève zich bijzonder op het Hebreeuws zou hebben toegelegd en zich niet zozeer aan in engere zin theologische studie zou hebben gewijd, achten wij ongegrond en eigenlijk ook ongerijmd: Marnix' theologische belangstelling wordt door de schrijver erkend en . . . Calvijn en Beza verzorgden de strikt theologische colleges! Uit een auctie-catalogus, zoals van Marnix' boeken bekend is, moet men niet te veel afleiden. Het kan met boeken, die men eens in eigendom had, wonderlijk gaan. We zouden bijna ook hier zeggen: habent sua fata libelli! En men kon en kan toch ook de inhoud van geleende (al of niet uitverkochte) en teruggegeven boeken in zich opnemen!

In het laatste hoofdstuk onder de titel „Geschriften", wordt vooral Marnix' Bijencorf gewogen en te licht bevonden. Onweerlegbaar wordt bewezen, dat Marnix, althans voor een deel van zijn meest bekende werk, sterk afhankelijk was van een Duits-Luthers geschrift, waaruit hij zonder bronvermelding grote fragmenten praktisch geheel (inclusief verwijzing naar patres etc.) overnam. Een bedrijf, dat intussen, naar dr Nolet erkent, in die tijd niet als ongeoorloofd plagiaat werd beschouwd.

De slotconclusie van het werk is, dat de gangbare opvatting, die Marnix onder de theologen rangschikt, voor zover het zijn „vroege levensjaren" betreft, bezwaarlijk kan gehandhaafd worden en dat de door dr Nolet pervers, gemeen, lasterlijk geheten Bijencorf, veelal als zijn voornaamste theologische prestatie geroemd, in opzet en uitwerking geen wetenschappelijk theologisch geschrift is.

Wij menen, dat de schrijver geen overtuigend bewijs heeft geleverd, 1e. dat Marnix — en wij volgen opzettelijk dr Nolet's definitie van theologie — geen uitgebreide kennis had van hetgeen hij als door God geopen-

baard aanvaardde (de schrijver neemt zelf aan, dat, niet zijn „held", maar de man, die hij graag mag zien, veel tijd aan exegese heeft besteed), 2e. dat deze kennis niet systematisch was geordend, en 3e. dat deze kennis niet onder de tucht stond van een methodische scholing en een geoefende kritische zin met betrekking tot hetgeen op zijn mérites getoetst mocht en moest worden.

Dr Nolet heeft o. i. ook ten onrechte Marnix' arbeid voor het Convent van Wesel en de Synode van Embden (1568) geheel irrelevant geacht voor zijn onderwerp.

Wat Marnix' Bijencorf betreft, die aan Rome veel afbreuk heeft gedaan en daarom voor al wat Rooms is, een steen des aanstoots blijft, het was in opzet en uitwerking, naar *ieders* oordeel, niet voor vak-theologen bestemd. Het was een in vorm en inhoud zeer speciaal gericht strijdschrift voor een ruimeren kring.

Maar daarom behoeft men er nog niet alle wetenschappelijk karakter aan te ontzeggen! Er waren en er zijn toch ook populair-wetenschappelijke geschriften, waarin onmiskenbaar de theoloog aan het woord is!

Enige vragen: Waarom heeft dr Nolet niet nadrukkelijk aan de orde gesteld, hoe Marnix zichzelf en zijn werk beschouwde?

Zou de jonge Pascal, de natuur- en wiskundige, die geen academische theologische opleiding ontvangen had, om te beginnen vanwege zijn polemische „Provinciales" ook niet als theoloog kunnen gewaardeerd worden?

De schrijver heeft een zo belangrijke en uitvoerige litteratuur-opgave geboden, dat wij haast aarzelen er nog iets aan toe te voegen. Laten wij ons beperken tot het noemen van dr W. J. C. Buitendijk, Het Calvinisme in de Spiegel van de Zuid-Ned. literatuur der Contra-Reformatie (1942), die Marnix telkens memoreert en op blz. 197 e. v. een vergelijking trekt tussen hem en de Roomse satyrist Verstegen, en J. Roelink. Een honderdtal brieven uit de correspondentie van Elbertus Leoninus uitgegeven met inleiding en toelichting (1946), die o. m. goede opmerkingen maakt over de door Marnix en Leoninus gegeven qualificatie „atheologus", door dr Nolet vermeld.

Verder de Roomse geschiedschrijver Adr. van Meerbeek, die in 1620 van Marnix dit getuigenis gaf: „een loos man, die in alle dobbelheydt seer ervaren was ende door wiens toedoen de ketterije van Calvinus sonderlinghe in Hollandt ende Zeelandt inne ghebracht was, want hij in sijne ioncheyt goed vrient van Calvinus gheweest hadde" (vergel. B. A. Vermaseren, De Katholieke nederlandsche geschiedschrijving in de XVIde en XVIIde eeuw over den opstand, Maastr. 1941, blz. 253). En tenslotte Dr P. J. van Herwerden, Bij den oorsprong van onze onafhankelijkheid (1947) die o.m. Marnix naast Coornhert stelt.

Tenslotte: het werk van dr Nolet komt niet zozeer toe aan geschied*schrijving*, maar blijft meer bij geschied*vorsing*.. Maar ook zó heeft het voor ons besef niet geringe waarde en roept het, naar de bedoeling van de schrijver, om een nieuwe, historisch georiënteerde studie over Marnix als theoloog.

G. M. DEN HARTOGH.

Chr. Stapelkamp, *Philips van Marnix van St. Aldegonde,* bloemlezing uit zijn Psalmen en Lofzangen, in de Serie Lyceum-Herdrukken voor inrichtingen van voortgezet onderwijs, voor studerenden voor de hoofdacte en voor zelfstudie. Groningen-Batavia bij J. B. Wolters' Uitg.-Mij N.V. 1948.

Voorafgegaan door een waardevolle inleiding, die niet alleen een inzicht geeft in het ontstaan van Marnix' Psalmberijming en de moeilijkheden daaromheen, maar ook oriënteert ten aanzien van de berijmingen die aan Marnix voorafgingen, wordt hier een keur van Psalmen uit de bundel van Marnix geboden, waarvan sommige in verschillende bewerkingen, zodat men zien kan hoe de dichter voortdurend aan zijn berijming gewerkt heeft. Behalve deze keur uit zijn Psalmen, vinden we nog andere proeven: de lofzang van Hanna, een berijming van Jes. 53, de lofzangen van Maria en Simeon, alsmede de Tien Geboden. Hoe nauwkeurig Marnix zich bij zijn berijmingen hield aan de oorspronkelijke tekst kan men heel goed opmerken bij Psalm 121, waar onze tegenwoordige Psalmberijming lijnrecht in strijd met het Hebreeuws, het doet voorkomen alsof de Psalmist de bijstand des Allerhoogsten van de bergen verwacht; maar Marnix in volkomen overeenstemming met hetgeen de oorspronkelijke tekst heeft duidelijk laat uitkomen dat het tegendeel het geval is; de verwachting van 's Heren hulp vormt een tegenstelling met het zien naar de bergen:

Of ick op bergen sla mijn oog
End inde werelt soeck
Ontset aan elcken hoeck,
So is doch God, die d'Hemels hoog,
End d'eertrijck heeft geschapen,
Alleen mijn hulp end wapen.

G. CH. AALDERS.

Ds D. Krijger, *De Wereldraad van Kerken, een oproep tot aansluiting alsnog.* J. H. Kok N.V., Kampen 1948.

In deze brochure kan men bewonderen de warmte en het enthousiasme waarmee ze geschreven werd; maar het is onmogelijk zich aan de indruk te onttrekken, dat de schrijver een bizonder idealistische bril heeft opgezet bij het zien naar de Oecumenische Beweging en de Wereldraad; terwijl hij die daarentegen heeft verwisseld voor een heel donkere, pessimistische bril bij het kijken naar zijn eigen kerkengroep.

Op het gebruik van die idealistische bril wijst het, wanneer hij — om maar een enkel ding te noemen — zegt, dat de Jezus van de Wereldraad is de Christus der Schriften en der kerk. Nuchtere werkelijkheidszin zegt ons echter dat de Christus der Schriften en der kerk geen verschillende „interpretatie" toelaat, die bij de in de Wereldraad samenwerkende kerken wel mogelijk is. Wellicht nog in sterker mate idealistisch is de bril die hij heeft opgezet wanneer hij het heeft over de plaats die de Bijbel in de Wereldraad inneemt: de Bijbel zal daar altijd bij het gesprek op tafel liggen en leider van het gesprek zijn. Natuurlijk denkt hij hier niet aan de Bijbel als

gedrukt boek — dat die bij de Wereldraad op tafel zal liggen is gemakkelijk te geloven; maar zodra het gaat over de inhoud van de Bijbel lopen de meningen en gevoelens zo hopeloos uiteen, de schrijver zegt het zelf, dat men zeer verschillend over de Bijbel denkt — goed, wat is het nu dat in de Wereldraad op tafel ligt? de Bijbel, het onfeilbaar-gezaghebbende Woord van God? neen, maar wat ieder naar eigen inzicht als Woord van God in die Bijbel meent te vinden.

Van de donkere, pessimistische bril zien wij de sporen als de schrijver het leven van onze Gereformeerde Kerken ziet als uitsluitend of althans nagenoeg uitsluitend begrensd binnen hoge muren. Hij zegt geen caricatuur te willen geven; dat is gaarne aan te nemen, maar dan ziet hij het leven onzer kerken niet, zoals het werkelijk is, dan ziet hij door zijn donkere bril een misvormd beeld — tenzij we het voor de volle honderd procent als zijn innige overtuiging moeten aanvaarden, dat de muren geheel en al gesloopt moeten worden, dat wij heel onze kerkelijke eigenheid, onze belijdenis, onze traditie volledig moeten prijsgeven en ons met de hele wereld om ons heen moeten vermengen ... maar hij zal toch niet in ernst geloven, dat dit naar de Bijbel is?

G. CH. AALDERS.

Dr J. van Baal, *Over wegen en drijfveren der Religie.* Amsterdam, Noord-Hollandse Uitg.Mij 1947.

Het is een moeilijke zaak een beschouwing te schrijven over dit uiterst merkwaardig boek over het grote probleem der menselijke religie. Het is, naar de schrijver ons meedeelt, geboren in een Japans gevangenkamp op Celebes. Daar althans is de gedachte langzamerhand gerijpt. Na de oorlog voor een kort verlof teruggekeerd in Holland, heeft dr Van Baal de in hem gegroeide gedachte uitgewerkt en vorm gegeven. Zo ligt het thans voor ons, dit werk dat vrucht is van diepgaande studie, van rijke ervaring, van ernstig zoeken.

De gedachtengang van dit boek is helder en gemakkelijk weer te geven. De schrijver begint met in het eerste hoofdstuk het probleem der religie in het licht te stellen. Om het terrein af te bakenen somt hij een menigte van verschijnselen op, „waarvan het religieus karakter niet of nauwelijks betwist wordt", en komt dan tot de conclusie, dat wij één zaak in al die verschijnselen verondersteld vinden. Deze éne zaak kan aldus worden omschreven: het bestaan van een werkelijkheid die anders is dan de empirisch bepaalbare werkelijkheid. Langs deze weg komt de schrijver dan tot deze definitie: dat onder religie verstaan moet worden: „al die menselijke uitingen, welke bewust of onbewust uitgaan van het bestaan van een werkelijkheid of een werkelijkheidselement anders van aard dan de den mens gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid, welke andere werkelijkheid of welk ander werkelijkheidselement met de gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid in relatie staat en haar op andere dan natuurlijke wijze beinvloedt."

Ik heb zowel tegen de wijze waarop deze definitie gevonden wordt, alsook tegen de definitie zelf wel enige bedenkingen. Wat de eerste aangaat, vraag ik me af, of zij wel mogelijk is. Kan men wel een groep verschijnselen,

die voor religieus gehouden worden, naast elkaar stellen en dan zoeken naar het gemeenschappelijk element? Naar welk criterium zoekt men deze verschijnselen uit? Waar trekt men de grenslijn? Schuift men op die wijze niet van te voren een criterium in (door namelijk te bepalen: die en die verschijnselen noem ik of noemt men religieus), dat er dan natuurlijk later als definitie weer uitkomt? En wat de definitie aangaat, zij gaat m. i. te weinig diep. Ze spreekt van „uitingen", maar religie is veel meer dan „uitingen", ze is een levenshouding, ze wortelt in onze diepste kern. Ook kan ik niet zeggen, dat ik de woorden „empirisch bepaalbare werkelijkheid" gelukkig gekozen vind. Er zijn talrijke werkelijkheden in het leven, die als zodanig niet „empirisch bepaalbaar" zijn, maar die daarom nog niet religieus behoeven te zijn. Theologisch gesproken — maar de schrijver wil zeer bepaald in zijn boek niet theologisch spreken — zou ik met name dit bezwaar tegen deze definitie willen aanvoeren, dat zij veronachtzaamt het m. i. fundamentele feit, dat religie altijd antwoord is op openbaring en nooit los gedacht kan worden van openbaring. De vraag komt dus bij mij op, of wij in deze zin wel over religie spreken kunnen. Blijft dit niet alles veel te menselijk? Wordt het hier niet veel te veel uitsluitend van de mens uit benaderd? Wij zullen het boek verder moeten doorzoeken, om op deze vragen een antwoord te vinden.

In een uitermate heldere en waardevolle uiteenzetting bepaalt de schrijver nu eerst zijn houding tegenover wat door andere denkers over de religie geopperd is geworden. Hij geeft hier blijk van een verfrissende nuchterheid en zakelijkheid, die elk argument in zijn waarde laat, maar ook voor elke romantische overdrijving zich wacht. Achtereenvolgens bespreekt hij Lévy Bruhl en zijn theorie over het primitieve denken, Durkheim, de psychoanalytische beschouwingen van Freud, de theorie van Preuss en Bergson. Aan het slot van deze uiteenzetting verzamelt hij de motieven, die hij tot dusver gevonden heeft, en die bij deze verschillende schrijvers tot uitgangspunt genomen werden. En dan nadert hij tot de kernvraag van het boek: wat drijft de mens tot de religie? Die vraag is het, die in dit boek aan de orde is.

In het nu volgend deel behandelt de schrijver achtereenvolgens drie zeer onderscheiden typen van religie. Als eerste neemt hij de zogenaamde ethische richting in de Hervormde Kerk. Hij citeert daarbij vooral mannen als Van Dijk, Van der Leeuw, Kohnstamm en anderen. Wat is in deze vorm van religie de kern van het drijvend motief? Als kern of centrum moet genoemd worden het gebed. Wat is dat gebed? Hier citeert de schrijver een woord van Kohnstamm: het gebed is „een bede om versterking van de leiding van den Geest, opdat wij klaar en duidelijk inzien, wat Gods wil met ons, zijn persoonlijke roeping juist tot ons is." „Zo wordt," voegt de schrijver hier aan toe, „het ingrijpen Gods in de wereld door deze menselijke bescheidenheid en moed gereduceerd tot een ingrijpen Gods in de ziel" (blz. 96). Het gaat dus in het gebed niet om een vragen van Gods daden in de wereldwerkelijkheid buiten ons, maar in diepste wezen gaat het om een vragen van Gods daden in ons eigen innerlijk leven. Het gebed zoekt vóór alles: gemeenschap met God. Maar als dat de kern is, „vanwaar dan dat eigenaardig karakter van dat middel, dat zijn ware wezen verbergt achter een pragmatisch doel, dat zijn eigenlijk doel niet is?" Met andere woorden: waarom bidden wij om allerlei aardse dingen, terwijl wij in diepste wezen bedoelen te vragen om Gods gemeenschap?

Als tweede type neemt de schrijver de religie der Marind-Anim, een volksstam van Zuid Nieuw-Guinea. Met grote nauwkeurigheid en diep inzicht voert hij ons door het labyrinth van mythen en voorstellingen van deze stam en legt hij de diepe wortels van deze religie bloot. Ook in deze religie met haar verschrikkelijke sexuele verwording, met haar grillige en fantastische symbolen, met haar overdadig ritueel, gaat het om een diepere werkelijkheid. Het gaat in dat ritueel om de kosmische verbondenheid, om de „opname in de harmonie van den kosmos". „In den ritus treft ons het streven om op te gaan in de totaliteit van het kosmisch gebeuren." Daar ligt de overeenkomst met het gebed in de Christelijke levenspractijk. „In beide gevallen, gebed en ritus, zoekt men gemeenschap, zoekt men opgenomen te worden in iets anders, en dat andere is die andere werkelijkheid of wat door die andere werkelijkheid wordt verzinnebeeld." Overigens treffen wij bij de Marind hetzelfde verschijnsel als wat ons bij de ethische theologie trof, dat namelijk dit uiteindelijk doel wordt verborgen achter allerlei andere, meer concrete doelstellingen, alsof het in de rite zou gaan om meer bijkomstige goederen, zoals regen, licht en dergelijke. Ook hier dus wordt het eigenlijk doel vermomd.

Als derde voorbeeld behandelt de schrijver tenslotte de religie der Ngad'a, een landbouwend bergvolk op Zuid Midden-Flores. Deze religie is van een geheel andere structuur dan die van de Marind. Zij stelt de offerhandeling in het middelpunt, het gaat in haar om Déva en Nitu, de hemelgod en de godin der onderwereld, met de dodengeesten. Terwijl bij de Marind het natuur-karakter van de goddelijke gestalten overwegend was, dragen de geesten bij de Ngada's kennelijk een voorouder-karakter. Daarmee hangt samen, dat de afstand van de mens tot de kosmos in deze religie veel groter is dan bij de Marind. Maar als wij doorstoten tot de diepste kern, blijkt ons, dat het ook bij de Ngada's gaat om gemeenschap, gemeenschap met de geesten, met de supranaturele wereld. De offers hebben wel alle een concreet object, ze gaan om een concreet goed, maar in diepste wezen richten ze zich naar één hoofddoel, de gemeenschap met de bovenzinnelijke machten. Met andere woorden: „deze drie radicaal uiteenlopende vormen van religie stellen alle voor precies dezelfde vragen: vanwaar deze behoefte aan gemeenschap? Waartoe deze misleidende vorm?" Met deze vraag eindigt het eerste deel van dit inhoudrijke boek (blz. 218).

In het tweede deel gaat de schrijver nu met dit grondmotief, dat blijkbaar overal alleen in gecamoufleerde vorm voorkomt, verder werken. Hij begint weer met aan te tonen, dat er in de drie genoemde vormen van religie een gemeenschappelijke exponent schuilt. In het Christendom is God wel niet het symbool van de werkelijkheid, maar toch wel haar diepste grond, Hij is de hoogste wetgever en bestuurder. Bij de Marind zijn de goddelijke gestalten het eigenlijke verborgen wezen der werkelijkheid, bij de Ngad'a zijn zij het, die al het gebeuren veroorzaken. In alle drie gaat het dus om de mens en de hem omringende werkelijkheid. Hoe komt dat? Dat komt omdat de diepste wond van het mensenleven daarin schuilt dat zijn eenheid met de wereld gebroken is. De mens is tegelijk deel van de wereld en anders dan de wereld, subject tegenover die wereld. Welnu, de verbreking ligt hierin, „dat de mens zich als subject aan zijn wereld vergreep, die hij ontmoette als weerstand en die zich nu tegen hem keert als vijand. Zij ligt ook daarin, dat de mens als deel der wereld vergat subject te zijn en zich-

zelf aan de wereld verloor, zodat hij zich herkent als een stuk wrakhout, dat zijn ware subjectiviteit verspeelde, dat in willoos meedrijven zijn waardigheid wegwierp en zich nu schamen moet. Zij ligt tenslotte ook daarin, dat de wereld zelf zich keert tegen de mens en bij allerlei gelegenheden zijn vijand blijkt, die hem tyranniseert. Steeds opnieuw ontdekt de mens, dat er iets fout is tussen hem en de wereld, wier deel hij is" (blz. 237). Dat is het grote échec in zijn leven. In dit verband spreekt de schrijver van de „verenkeling" van de mens, de mens heeft zijn verband met de wereld, waarin hij staat en waarvan hij deel uitmaakt, verloren. En dan komt hij tot deze centrale vraag: zou dit niet als diepste motief achter de religie schuilen, dat de verenkelde mens, de mens die het verband verloren heeft, nu in de gemeenschap met dat wat achter de werkelijkheid schuilt, de God die de wereld regeert of van die wereld het symbool is, zoekt om met die wereld weer in het reine te komen? „Daarom zoekt hij gemeenschap, een gemeenschap welke hem maakt tot een zinvol verbonden deel van de empirisch bepaalbare werkelijkheid. Wie buiten gemeenschap staat, staat in de angst, in de zelfvernietiging. Het is waarlijk geen blinde drift, die de mens drijft naar de gemeenschap. Existentiële nood drijft hem, doet hem zelf drijven, stuwen, worstelen om hoe dan ook gemeenschap te kunnen genieten" (blz. 256).

Weer gaat de schrijver de drie reeds besproken typen van religie langs, om het tot nu toe gevonden resultaat te toetsen. Eerst het Christelijk gebed. Daarin is de spreker, de mens met een „geheim", het geheim namelijk van zijn schuld, omdat hij „voortdurend op gespannen voet leeft met de regels, die de wereld stelt," dat hij namelijk deel van de wereld is en tegelijk subject. Hij wil deel zijn, maar zeer voornaam deel, hij vertoont zich anders dan hij is, hij is schuldig. Daarin is God, de toegesprokene. God is niet het Al, niet een symbool van de totaliteit van de wereld, Hij transcendeert de wereld. Maar toch kan de mens met de wereld alleen dan weer in het reine komen, wanneer hij tegenover God zijn zonde gesproken heeft. Daar is het gesprokene, de mens die zijn angst en zijn nood kwijt wil aan God en zich wil koesteren aan de liefde Gods. Daar is het antwoord. De schrijver wil hier zeer nadrukkelijk de mogelijkheid openlaten voor een werkelijk antwoord van God uit. „Men moge weinig geneigd zijn waarde te hechten aan het feit, dat een onafzienbare schare normale mensen met een ruime dosis kritisch inzicht het gebed en zijn verhoring, zijn beantwoording, als een realiteit ervaren en beschouwen, het moet toch tot voorzichtigheid in de beoordeling van het gebed manen. Dat klemt te meer, omdat men tegenwoordig niet meer aan de resultaten der parapsychologie voorbij kan gaan, alsof deze eenvoudig niet bestaan" (blz. 281). Daar zijn eindelijk de voorwaarden voor het gebed.

Wanneer hij terugkeert tot de Marind-Anim, valt het hem op, dat ook daar besef is van de disharmonie, ook daar wordt gevoeld de spanning die er bestaat tussen het feit dat de mens deel is van de wereld en tegelijk subject. Ook daar wordt dus het échec opgemerkt. De Marind gaat overigens een gans andere weg tot de oplossing van dit échec dan de Christen. Hij tracht niet als verantwoordelijk subject in de wereld te staan, maar „hij verlangt integendeel de moeilijkheden van dat verantwoordelijk subject-zijn zoveel mogelijk te ontwijken, hij wil zichzelf als subject vergeten, hij wil opgaan in de harmonie der dingen en dat doen, zonder zichzelf te herzien,

te bekeren, zonder schuld te erkennen of schuld te gevoelen en zonder zich iets te ontzeggen" (blz. 303). In de rite doet de Marind een poging „de situatie zo voor te stellen alsof er in werkelijkheid geen breuk bestond" (blz. 293). Toch gelukt dit slechts ten dele. „Evengoed als de Christen heeft hij de behoefte zich ervan te verzekeren, dat zijn levensgrond er nog is, dat hij staat in de verbondenheid met alle dingen, de eenheid des levens, waarin hij zich veilig gevoelt." „Ook deze mens moet zich telkens opnieuw kunnen verzekeren, dat „Het" er nog is. Het middel daartoe verleent hem de magie. De magische handeling en het magische woord stellen de mens in continuïteit met de wereld" (blz. 333). Dit gedeelte over de magie is een van de meest belangrijke gedeelten van dit boek.

Wat eindelijk de Ngad'a aangaat, ook aan hen ontgaat het niet, dat de mens in een levensconflict verwikkeld is, waaraan hij uit zichzelf niet ontkomen kan. Er is enig besef ook van de schuld in het mensenleven. Maar de gehele religie is erop ingericht deze spanning te verkorten. Het Opperwezen, Déva, wordt wel erkend als de wreker van misdaden, maar men is er voortdurend op uit, om zijn hoogheid en heiligheid te ondermijnen. „Déva is tenslotte zo, omdat men hem aldus wenst." Men wil de zelfcorrectie, waartoe men eigenlijk zou moeten komen, vermijden. Voor Déva reserveert men de grote daden, wanneer de mens in ernstige overtreding gevallen is, maar al de lichtere gevallen brengt men onder bij de doden. Die treden op als wrekers, maar met hen gevoelt de mens zich onwillekeurig meer verwant, zodat hij hen minder vreest.

Hoe komt de mens tot het geloof in een Opperwezen, een God? De hardnekkigheid waarmee zich het geloof in God handhaaft, ondanks alle daartegen in gebrachte argumenten, hangt wel daarmee samen, dat de ongodsdienstige mens te staan komt voor de grote vraag, hoe hij zijn verbondenzijn met de wereld, zijn deel-zijn, zo kan verwerkelijken en beleven, dat hij waarlijk zijn bestaan als zinvol zien kan en niet ten prooi valt aan de vertwijfeling, die voortkomt uit het échec. De mens kan vluchten in de kunst, in de schoonheid, maar die laat altijd een gevoel van weemoed achter. Alle ongodsdienstige houdingen weten geen raad met het alles-beheersende verschijnsel van de schuld, die zich overal manifesteert (blz. 401). Die schuld is de reactie op het als deel niet waarlijk subject en het als subject niet waarlijk deel zijn. De kwestie is nu, „of het geloof aan God de schuld activeert, of omgekeerd de schuld het geloof aan God noodzakelijk maakt, omdat daarin, ondanks de activering der schuldgevoelens een oplossing voor die schuld te vinden is" (blz. 410). Het eerste deel van deze vraag kan gevoegelijk bevestigend worden beantwoord. Metterdaad, het godsbegrip verhevigt het besef van schuld, al is het er niet de oorzaak van. Maar in het godsbegrip is tegelijk het middel gegeven, om zich van het schuldbesef te ontslaan. Het is zelfs het enige middel dat waarlijk de schuld opheft (blz. 419). Verder laat zich een correlatie vermoeden tussen de diepte van het schuldbesef enerzijds en de distantie tussen het Hoogste Wezen en de mens anderzijds. In het Christendom is de transcendentie Gods volstrekt centraal gesteld, en krijgt daardoor ook het schuldbesef grotere spankracht.

Maar dan blijft de vraag nog staan, hoe het komt dat de mens, waar het geloof in een Hoogste Wezen blijkbaar noodzakelijk is om bevrijd te worden van het schuldgevoel, ook werkelijk overal tot dat geloof gekomen is.

Is het mogelijk, enige motieven aan te wijzen, „die ertoe geleid hebben, dat men deze voorstelling behalve als noodzakelijk ervaren heeft als levende werkelijkheid, die zich manifesteerde in de wereld?" Hier meent de schrijver te kunnen aanknopen aan het feit dat het Hoogste Wezen bijna overal wordt aangeroepen als Vader. De Vadergedachte impliceert immers die van autoriteit. Bij de vader in aardse zin heeft men immers ook in zijn jeugd het eerst straf en vergeving leren kennen. Dit zijn de bronnen, waaruit „de voorstelling van een Hoogste Wezen van jaar tot jaar gevoed wordt". Wel wordt de autoriteit van dat Hoogste Wezen in de religieuze systemen voortdurend gemitigeerd en op allerlei wijzen uitgehold, onder meer, doordat men het gaat identificeren met de kosmos.

In een slothoofdstuk vat de auteur nog eenmaal zijn resultaten samen. Hij is van oordeel dat het „hier gehanteerd begrip van de menselijke psyche inderdaad mogelijkheden biedt ter verklaring van primitief religieuze verschijnselen" (blz. 427). Men moet er oog voor behouden, dat de genoemde motieven, zoals het deel zijn van de wereld en tegelijk subject zijn, het échec, de verantwoordelijkheid, het schuldgevoel, wel overal voorkomen, maar in zeer verschillende gestalten. In de mythe der Marind-anim wordt de disharmonie als het ware geweldddadig verdrongen in de rite, bij de Ngad'a wordt zij wel niet ontkend, maar verkort en verzacht. In „de Christelijke mythe" eindelijk wordt zij ten volle doorgedacht en gerealiseerd. Maar hoe staat het dan met de waarheid van de religie? „Indien het waar is, dat de mens, om niet door de wereld verpletterd te worden, zijn levensgrond buiten de wereld hebben moet, opdat hij distantie tegenover haar gewinnen kan en dat hij, om waarlijk als verantwoordelijk en dus schuldig mens te kunnen existeren, die verantwoordelijkheid en schuld moet kunnen zien als verantwoordelijkheid en zonde tegen God, opdat hij van de last dier schuld kan worden ontslagen door de verzoening met God, hoe staat het dan met de waarheid van dat geloof in God? Mag men uit het feit, dat de mens slechts met zijn wereld, zijn verantwoordelijkheid en zijn schuld kan klaar komen, zo hij mens met een God is, besluiten tot de waarheid der religie?" De schrijver betoogt dat dit als logische conclusie stellig ongeoorloofd is. Het kan hoogstens een teken zijn, waartegenover de mens gedwongen wordt zijn houding te bepalen. „Het teken aanvaarden betekent geloof." „In de onvolkomenheid van ons weten kan de meest fundamentele waarheid (en dat is de enige waarheid, die het de moeite waard is te weten) nimmer geweten, maar slechts geloofde waarheid zijn" (blz. 429). Dat geloven zelf wordt beseft als genade en tegelijk als „opgave", als roeping. „Men blijft verantwoordelijk voor wat men met dat teken doet." „De religie moet als menselijke waarheid noodzakelijk slechts te grijpen zijn als teken en niet als bewijs. Het bewijs betekent bezit, betekent heerschappij van de mens. Het teken echter maant en noodt tot onderwerping, tot geloof" (blz. 431). Met deze woorden eindigt dit merkwaardig boek.

Bij de bezinning over het gehele betoog, springen terstond enkele dingen in het oog.

In de eerste plaats treft de uiterst opmerkelijke opzet van dit boek. Hier wordt streng wetenschappelijk geredeneerd en wordt langs inductieve weg gezocht naar essentiële elementen in de verschillende religies. Daarbij worden ethisch Christendom en uiterst „primitieve" religieuze structuren naast

elkander gezet en wordt het gemeenschappelijke in die alle bloot gelegd. Het gaat in alle om de mens die deel en tegelijk subject is, die in deze gecompliceerde verhouding volkomen gedéraïlleerd is, en die nu in zijn religie een levensgrond zoekt, van waaruit hij zijn disharmonie overwinnen kan. In dat opzicht staat de „Christelijke mythe" naast die der Marind en der Ngad'a. Het is op meer dan één plaats duidelijk, dat de schrijver zelf een overtuigd Christen is, en dat hij zelfs beoogt te laten zien, hoe alleen in het Christendom de disharmonie ten volle overwonnen is, maar hij deinst er voortdurend voor terug, deze eigen overtuiging te laten interrumperen in het wetenschappelijk gesprek.

Dit brengt als noodzakelijk gevolg mee, dat ook nergens teruggegrepen wordt naar de openbaring. Wel wordt, met een beroep op de Parapsychologie de mogelijkheid opgeëist, dat er bovennatuurlijke werkingen kunnen ingrijpen in het menselijk zieleleven, maar nergens wordt toch klaar gesproken vanuit de zekerheid der openbaring. De vraag komt onwillekeurig op: wordt hier niet geopereerd met een wetenschapsbegrip, dat toch eigenlijk niet hanteerbaar is? Wordt hier niet gesproken vanuit de gedachte van de „onbevooroordeelde wetenschap", terwijl toch ongetwijfeld de auteur ergens naar toe denkt, in een bepaalde richting denkt? Want dat dit boek in zijn diepste opzet een appèl wil zijn tot het geloof in Christus, staat voor mij vast en blijkt ook duidelijk uit het laatste hoofdstuk. Maar kan dat wel? Wordt hier niet een schijn gewekt, die toch eigenlijk niet bestaan kan?

Een ernstige moeilijkheid zie ik ook in de nevenstelling van het Christelijk geloof en die geheel andere religieuze complexen. Mijns inziens had de schrijver stellig beter gedaan, wanneer hij het Christelijk geloof niet op die wijze in de discussie betrokken had, omdat op deze wijze het geheel enig karakter van de bijzondere openbaring toch onwillekeurig in het gedrang komt. Ik weet wel, dat hier niet op de inhoud der openbaring zelf wordt ingegaan, doch alleen op de subjectieve, religieuze gezindheid van een bepaalde groep binnen de Christelijke Kerk, maar ook zo blijft het bezwaar bestaan. Want immers, langs deze weg kan het essentieel verschil niet voldoende tot zijn recht komen. Het gaat in de religie om de mens als deel en tegelijk subject, om zijn plaats in de wereld, om zijn échec, om de verenkeling, om het zoeken naar een nieuwe levensgrond, zo betoogt dit boek. Ik ben geneigd zijn gedachtengang ten aanzien van de Marind en de Ngad'a in grote lijnen ten volle te onderschrijven, ook voor mijn besef monden deze religies uit in kosmisch gemeenschapsgevoel, en zijn ze krampachtige pogingen om dat gemeenschapsgevoel in rite en offerande te weeg te brengen. Al die gedachten, die hij uitspreekt over deze religieuze systemen, zijn naar mijn gedachte, weloverwogen, van grote frisheid en zakelijkheid en in veel opzichten niet ontbloot van originaliteit. Maar zodra hij vanuit zijn gegevens gaat spreken over het Christendom, gevoel ik mij onbevredigd. Dat komt, omdat in het Christendom dat deel-zijn en tegelijk subject-zijn, dat in de disharmonie geraakt zijn en door het échec overvallen zijn, hoogstens als nevenverschijnselen in aanmerking komen, maar verre ondergeschikt zijn aan het veel meer centrale van de persoonlijke betrekking tot God. En nu wil ik weer niet ontkennen, dat ook de schrijver zelf dat op verschillende plaatsen wel aanduidt, maar de gehele gang van het betoog, die zo sterk bepaald wordt door het deel-zijn en subject-zijn, dwingt toch telkens in een ietwat andere richting. Mijns inziens moeten wij het precies

omgekeerd stellen: doordat de mens de enige levensgrond, God, onder zich weggestoten had (voorzover hem dit mogelijk was), gevoelde hij zich in de wereld „unzuhause", werd de wereld hem vreemd, stootte hij op het échec. De mens, die voortdurend door God wordt aangesproken, maar die steeds voor Hem wegvlucht en zich verschanst achter zijn religieuze systemen, gevoelt, dat hij nu ook met de wereld, met zijn plaats in de wereld niet meer in het reine kan komen.

Het komt mij dus voor, dat de schrijver in verschillende opzichten verkeerd gegrepen heeft, en daardoor de geweldige ernst van de openbaring heeft misverstaan. Maar nu wil ik daar tegelijk enkele belangrijke dingen tegenover stellen. Er zijn nog weinig wetenschappelijk verantwoorde studies verschenen over de zogenaamde „primitieve religies" van Gereformeerde, ik mag wel zeggen: van Protestantse zijde, die geheel op de hoogte zijn van de tegenwoordige tijd. Dit is een ernstige poging en de schrijver heeft hier uitermate belangrijk werk gepresteerd. Hij heeft de ban van allerlei theorieën met zijn ontwapenende nuchterheid doorbroken, en heeft een visie ontworpen, die boeit door haar grootsheid en diepte. Er zijn slechts heel enkele boeken van Protestantse zijde, die ik naast het zijne zou kunnen noemen. Dit is op zichzelf reeds een uitnemende verdienste. De schrijver heeft aangetoond dat het in die religieuze systemen veel minder is een kinderlijke denkvorm, of een sociale gewoonte, die stuwend gewerkt heeft, maar dat de existentiële nood hier het grootste woord gesproken heeft. Hij stoot door tot de diepste drijfveren, en opent telkens verrassende vergezichten. Uitermate waardevol zijn ook de parallellen, die hij telkens trekt met onze moderne tijd. Al was het alleen daarom, zou ik voor zijn boek reeds oprecht dankbaar zijn.

Er is echter meer. Op tal van punten, zoals b.v. de betekenis van het offer, de magie, de mythe enz. geeft hij gedachten, die niet zullen nalaten stimulerend te werken. Men kan het met hem oneens zijn, maar steeds zal men met vrucht van zijn visie kennis nemen en zal men er zich door verrijkt gevoelen. Hier worden metterdaad punten aangeroerd, die in het verdere onderzoek van de wereld der religieuze verschijnselen aandacht zullen blijven verdienen.

Wij zijn met dit gehele vraagstuk der religie nog niet klaar, ja, we staan eigenlijk eerst aan het begin. Er zal op dit gebied nog zeer veel gedacht moeten worden, ook door ons. De schrijver van dit boek heeft lijnen getrokken, die hem, naar mijn overtuiging hier en daar op een dwaalspoor gebracht hebben, maar dat neemt niet weg, dat wij van zijn resultaten en beschouwingen in meer dan één opzicht dankbaar gebruik kunnen maken. Het gaat erom, zulk een blik te veroveren op de wereld der religieuze verschijnselen, die tegelijk volkomen op de hoogte is van het moderne onderzoek, maar die ook ten volle Bijbels, theologisch verantwoord is. Dit boek is een waardevolle vóórstudie. Het is aan de theologie met deze gegevens nu verder te werken.

J. H. B.

Kardinaal de Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis*. 4e dr. Herzien en verbeterd door Dr R. R. Post. Deel I, II, III (1947). Dekker en v. d. Vegt, Utrecht-Nijmegen.

Men kan een kerkgeschiedenis uit tweeërlei oogpunt beschouwen, nl. allereerst als verzameling en rangschikking van het kerkhistorisch materiaal. Zo

gezien hebben we hier voor ons een zeer waardevol boek met veel literatuurverwijzing en een heldere schrijftrant. Daarnaast is er een ander aspect: het kerkelijk standpunt van de schrijver. Men vraagt zich uit de aard der zaak af, in hoeverre dit de beschouwing beïnvloedde. Objectiviteit in de zin van onbevooroordeeldheid is ook bij kerkgeschiedenis niet mogelijk, maar wel kan er dan strijd ontstaan over de beïnvloeding en beoordeling der feiten. Het R.K. standpunt is duidelijk te bespeuren. Zo begint het hoofdstuk over de kerkelijke hierarchie zeer positief met de instelling van de dubbele hierarchie door Christus. Voorts: Petrus te Rome, het primaat van Petrus, Cyprianus, pauselijke onfeilbaarheid, boeteleer, sacramenten. Dogmatiek en kerkgeschiedenis zijn als het ware met elkaar verweven. Ik wijs nog op Augustinus (I, 276). Erkend wordt dat de kerk sommige onderdelen van zijn genade-leer niet tot de hare heeft gemaakt. Het tweede deel (Middeleeuwen) is zeer instructief zowel wat de kerkhistorische gegevens betreft als voor het R.K. standpunt. Ik denk aan het hoofdstuk over de inquisitie (II, 31). Het geweld kan een middel zijn om de eenheid des geloofs te bewaren, doch het is slechts een zwak middel en wordt tenslotte krachteloos, als men niet tevens leeft uit het geloof enz. Dit „tevens" is zeer curieus (334).

De weergave van Wiclif is zeer onbevredigend (II, 410).

Vgl. de waardering voor Erasmus (II, 483).

Het derde deel gaat van 1517 tot 1789. Het stuk over de Reformatie is wel het minst bevredigend. Goede werken zijn volgens Luther niet nodig ter zaligheid en zelfs niet mogelijk (III, 12)! Luther verbreekt de band tussen God en mens. De visie van Erich Przywara op de Reformatie wordt hier overgenomen: Geen al-werkzaamheid, maar alleenwerkzaamheid Gods bij Luther. Voorts: Luthers pessimisme. Luthers zielebeeld maakt geen indruk van blijde opgewektheid, omdat hij voortdurend worstelt met gebrek aan geloof (19). Al z'n dwalingen volgen uit zijn sola fides-leer (23). Slechts 12 regels over Luthers strijd tegen de antinomist Agricola! (III, 56). Luther was subjectivist, individualist, egocentrisch en — ofschoon misschien onbewust — egoïstisch (59). *Vandaar* zijn streven naar persoonlijke heilszekerheid! (59). Enz. enz. Maar de beschuldigingen tegen de Jezuïtenorde worden afgewezen (132).

Men legt dit omvangrijke werk met gemengde gevoelens uit handen. Men kan er zeer veel uit leren als studieboek en tevens hoezeer de felle antithese verduisterend werkt op de feiten. Meer dan een vergruisd beeld van de Reformatie valt hier niet te bekennen.

G. C. BERKOUWER.

Dr A. Sizoo, *Augustinus' Confessiones*. Latijnse tekst met vertaling. 2e herz. druk. W. D. Meinema N.V., Delft 1948.

Een geheel herziene vertaling met veel veranderingen en verbeteringen. Samen met de toelichting van Dr Sizoo een prachtig hulpmiddel om Augustinus' belijdenissen zelf met vrucht te lezen. Vooral nu over Augustinus weer zoveel discussie is ontstaan, te meer van betekenis. Van Roomse zijde zullen nu ook andere geschriften van Augustinus in vertaling uitkomen. Het materiaal groeit en moet gebruikt worden.

G. C. BERKOUWER.

Dr Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als Apologie* (Theologia. Een bibliotheek van leerboeken). Uitg. De Erven Bohn, Haarlem 1948.

Men kan uit deze studie veel leren. Ze staat midden in de problematiek van deze tijd. Men vindt hier de geloofskritische methode, waarover H. vroeger reeds schreef, toegepast. Eén van de belangwekkende factoren is de relatie tot Barth. Naast grote waardering ook kritiek (o. a. praedestinatie en kinderdoop). Het wil mij voorkomen, dat deze verschillen maar niet incidenteel zijn, maar meer universele betekenis moeten hebben, dan uitkomt. M'n aarzeling op dit punt hangt samen met de methode. Meermalen worden bepaalde problemen meer in een flits dan in een uitvoerig betoog besproken. Dat hangt samen met de kortheid van deze dogmatiek (349 blz.). Daardoor blijven we soms met dringende vragen zitten en verlangen we naar meer uitvoerigheid. Ik denk aan H.'s kritiek op Kuyper o. a. inzake het testimonium Spiritus Sancti, aan de kritiek op Dooyeweerd en Vollenhoven inzake de Calvinistische koningsmens. Ik zou dat graag niet uitgesproken zien zonder rustige argumentering evenmin als het uitschakelen van het sola fide, dat eveneens als verwijt klinkt (92). Belangrijk is de bespreking van de schepping, maar niet geheel doorzichtig is m. i. de *existentieel-historische* opvatting van de paradijstoestand (191). Het wil mij voorkomen, dat Haitjema voortdurend de spanning laat zien tussen Barths theologie (inzake de schepping nu K. Dogm. III, 1) en de historische orthodoxie en ik zie niet, hoe deze spanning bij Haitjema wordt opgelost. De bedenkingen, die hij reeds vroeger had (open canon) zijn toegenomen en zijn dogmatiek stimuleert ons tot bezinning over tal van vragen der orthodoxie, die nu weer in 't geding zijn. Haitjema is er niet uit — wie trouwens wel? — en zoekt z'n confessionele weg te gaan, omringd door tal van nieuwe problemen. Zijn dogmatiek is een ongetwijfeld stimulerend boek, dat vooral theologen zal moeten bezighouden. Het werk verdient uitvoeriger bespreking dan in een recensie mogelijk is. Het belangrijkste onderwerp daarbij is m. i. dat van de methode der dogmatiek. Prijs ontstellend: *f* 18.—.

G. C. BERKOUWER.